CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

Cum permissu superiorum.

D. L., 3e trimestre 1950. — Imprimeur, nº 601.

LA MAISON-DIEU

N° 22

SOMMAIRE

Valeur permanente du Symbolisme

RÉGINE PERNOUD. *Le symbole du Moyen-Age à notre temps* 7
Conservateur au Musée d'Histoire de France.

En étudiant deux phases dans le symbolisme du Moyen-Age : celle d'un symbolisme authentique et profond, celle d'un symbolisme caricaturé en allégorie, cet article pose d'emblée une des conclusions essentielles de tout l'ensemble d'études si diverses qu'on va lire : c'est l'allégorisme qui est périmé, tandis que le véritable symbolisme, essentiel à la vie humaine, est de tous les temps et accessible à tous.

MICHEL CARROUGES. *La nature est une parole* 19

L'existence même de la poésie, et les ambitions des poètes modernes, de Baudelaire à Claudel et André Breton, montrent que la nature a un sens, un langage, qu'elle *est* un langage. Si le symbolisme est nécessaire et impérissable, n'est-ce pas parce que le Cosmos matériel est l'œuvre du Verbe ?

DENIS SINOR. *Le symbolisme, instrument d'expression de l'homme* 44
Professeur à Cambridge.

Cette étude d'un mythologue insiste sur l'aspect conventionnel du symbole social, puis oppose deux sortes de religions : celles où le symbole est magique, contraignant pour la divinité, et celles où le symbole est seulement invocatoire. Mais dans la religion judéo-chrétienne, c'est Dieu qui indique aux hommes des symboles efficaces, institués d'ailleurs en conformité avec leur nature.

ANDRÉ VARAGNAC. *Le symbole social* 63
Conservateur au Musée des Antiquités nationales.

L'auteur de *Civilisation traditionnelle et genres de vie* (cf. *L. M.-D.*, n° 17, pp. 86-88) établit non seulement la persistance du symbolisme, mais encore la permanence des symboles traditionnels, et signale le danger de leur exploitation par la politique.

GABRIEL HEBERT, S.S.M. *Imagerie et Doctrine* 69

Le théologien à qui nous devons *le Trône de David* (cf. ici même, p. 169) et qui appartient à la maison-mère de la *Society* (anglicane) *of the Sacred Mission*, apporte ici une contribution limpide au problème des sens de l'Écriture, en même temps qu'il éclaire notre notion du symbolisme : l'usage de l'imagerie pour exprimer la doctrine n'est pas une condescendance à l'égard des esprits faibles, c'est une nécessité pour une foi dont les objets dépassent infiniment la raison raisonnante et se sont manifestés dans une histoire divinement conduite et significative.

Petite anthologie du symbolisme liturgique 85

Destinée à ceux qui confondent symbolisme et allégorie, et voudraient, comme feu M. de Vert, détruire tout symbolisme.

LOUIS BEIRNAERT, S. J. *Symbolisme mythique de l'eau dans le baptême.* 94

Où la catéchèse des Pères se rencontre avec la psychanalyse d'un Jung pour montrer que l'efficacité sacramentelle de l'eau repose sur une signification symbolique de portée universelle et de valeur permanente.

HÉLÈNE LUBIENSKA DE LENVAL. *Symbolisme de l'attitude* 121

La liturgie est faite d'actions et d'attitudes bien plus que de mots et d'idées : c'est pourquoi elle touche l'homme si profondément.

M.-H. VICAIRE, O. P. Professeur à l'Université de Fribourg. *Célébration liturgique et joie de la cité* 129

Voici la conférence qui termina la session du C.P.L. à Versailles, en septembre 1949, et que le manque de place nous avait empêchés de publier en son lieu (*La célébration du culte paroissial*, *L. M.-D.*, n° 20). Elle garde toute sa valeur et prend même une richesse nouvelle dans ce numéro consacré au symbolisme : les réjouissances populaires qui prolongent la célébration liturgique ne sont pas tout à fait mortes, et elles revivront puissamment si la célébration liturgique, par un symbolisme vigoureux et simple, touche de nouveau les masses, trop souvent déroutées par le hiératisme lointain d'un culte intelligible seulement aux lettrés.

P. FROGER. *Symbolisme de la musique liturgique.* 146

Tout différent de l'harmonie imitative et de la musique à programme !

D. DUBARLE, O. P. *Symbolisme scientifique et symbolisme liturgique* 154

La science moderne a vu naître un symbolisme qu'on pourrait appeler efficace.

JEAN M. HIEN-MINH. Aumônier de la Fédération catholique vietnamienne à l'étranger. *Reflexions d'un Extrême-Oriental sur le symbolisme liturgique* 161

L'Extrême-Orient est pleinement ouvert au symbolisme; mais si les symboles fondamentaux du christianisme lui sont facilement accessibles, d'autres posent des problèmes d'adaptation.

BIBLIOGRAPHIE

Autour du symbolisme liturgique et scripturaire. Connaissance symbolique et intelligence des Écritures (Claudel, Coppens, de Lubac, Vischer, Hebert), par I.-H. Dalmais..... 166

Mircéa Éliade : *Traité d'Histoire des religions*, 170 (J. Daniélou). — Jeannine Auboyer : *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, 172. — Hans Urs von Balthazar : *Liturgie cosmique, Maxime le Confesseur*, 174 (I.-H. D.).

ERRATUM

Dans le n° 21 de *La Maison-Dieu*, p. 127, nous avons eu recours à une note où Mgr Journet confrontait un certain nombre de phrases du *second nocturne* de l'office de saint Nicolas de Flue avec les travaux de la critique historique récente. Une erreur nous a fait nier que ce saint ait vécu plusieurs années en se nourrissant uniquement de la sainte Eucharistie. Nos lecteurs voudront bien la corriger.

Naturellement les appréciations de ce post-scriptum n'engagent que nous et nullement le savant théologien de Fribourg. P.-M. G.

LE SYMBOLE

du Moyen-Age à notre temps

En un temps où se manifeste sous tant de formes le désir de retrouver une liturgie plus vivante, plus approfondie, et de créer, là où elle est absente, une âme liturgique, où même on prolonge en paraliturgies l'apport traditionnel, il n'est sans doute pas inutile de rechercher ce que fut en d'autres temps le symbole qui en est le ressort vital et, ce faisant, de déterminer ce qui constitue la valeur du symbole.

*
* *

Cela nous entraîne tout naturellement à regarder vers le Moyen-Age. Prévenons tout de suite les deux objections symétriques qui viennent à l'esprit quand on prononce en milieu catholique le mot d'ailleurs si fâcheusement impropre de « Moyen-Age ». Il y a ceux pour qui la chrétienté médiévale reste le seul exemple de réalisation vraiment chrétienne et qui en concluent que tout effort chrétien doit tendre à imiter ou à continuer le Moyen-Age (on trouverait l'exemple le plus typique de cette attitude dans cette cité du Nord où, à l'heure actuelle, on bâtit une cathédrale — en style gothique!). Et il y a ceux qui, jugeant utopique tout essai de « retour au Moyen-Age », — jugement qui à vrai dire ne nécessite pas un très gros effort intellectuel, — prétendent inutile, voire nuisible, l'étude du passé.

Nous ne nous attarderons pas à discuter ces deux attitudes également simplistes. En fait, il n'y a peut-être pas d'époque qui nous permette mieux que le Moyen-Age de

comprendre la nôtre. A ceux qui avouent ne rien comprendre à l'art moderne, on ne peut donner meilleur conseil que d'aller visiter le Musée de la Fresque romane. Et il en est de même pour la plupart des grandes préoccupations d'aujourd'hui, depuis les structures communautaires jusqu'aux propriétés des corps radio-actifs. On trouve presque toujours dans l'étude du Moyen-Age le pressentiment ou l'avant-projet des problèmes qui nous passionnent aujourd'hui ; surtout, son étude offre aux chercheurs le spectacle d'une époque d'invention, celui d'une société qui à tous les problèmes sut trouver des solutions entièrement nouvelles que n'avait jamais envisagées l'Antiquité. Cela, aussi bien du point de vue technique (pensons seulement à deux inventions telles que celle du livre et celle du collier d'attelage) que du point de vue social ou spirituel. En outre, les solutions trouvées présentent cet intérêt d'avoir été conçues par rapport à l'homme complet, soit au chrétien, et dans la relation de l'humain au divin, et non par rapport à des principes et à des théories scientifiques ou philosophiques.

C'est pourquoi, en ce qui concerne le symbole, il est possible d'étendre notre étude jusqu'au domaine littéraire du Moyen-Age sans trop craindre de tomber dans la littérature, parce que même les chansons de Gestes et les romans de la Table Ronde ont été composés dans ce rapport du divin à l'humain, seul point de vue permettant d'embrasser tout l'homme.

*
* *

Or, on peut dire de la vie médiévale qu'elle était tout entière pénétrée de symboles. Si jamais l'homme a évolué à travers « des forêts de symboles », c'est bien en cet Age Féodal qui a vu naître et nous a légué le plus cohérent des systèmes symboliques qui soient, en l'espèce l'art héraldique, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir.

Dans la vie sociale, il ne s'accomplit aucun acte, même des plus simples, tels qu'achat ou vente, dont un geste symbolique ne vienne rehausser et comme consacrer la validité. On a gardé de nos jours, dans certains marchés de campagne, la « paumée » ou poignée de mains sur

laquelle se concluent les affaires et qui est un reste des usages médiévaux. Lorsqu'un seigneur conférait un fief à un vassal, l'investiture, ou mise en possession, se faisait régulièrement en lui remettant une baguette, un bâton ou un brin de paille, qui étaient censés représenter la terre ou le château placés sous sa dépendance; et on agissait de même pour les ventes de terrains; l'acte de vente, c'était la remise de la motte de terre ou du fétu symbolisant le terrain ou ses récoltes. Ces actes pouvaient être suivis ou non d'un écrit précisant les conditions; mais l'écrit n'intervenait que pour mémoire, et, à la différence de ce qui se passerait aujourd'hui, son importance était considérée comme très secondaire : ce qui compte, c'est la *traditio*, le geste symbolique qui vous met réellement en possession de l'objet.

De même, dans les communautés taisibles, qui groupaient tous les membres d'une famille ou de plusieurs familles en une seule personne morale, lorsqu'un membre désirait quitter la communauté, avait lieu une cérémonie symbolique : c'était la « mise hors de pain et pot » — car l'appartenance se traduisait matériellement par le fait de « boire au même pot » et de « tailler au même pain », ou, pour employer le savoureux langage du temps, « au même chanteau ».

Ces simples exemples suffiraient à faire comprendre comment des actes qui de nos jours se traduiraient par des formalités administratives, des papiers timbrés, des rapports ou des enregistrements, gardaient alors une valeur concrète. On pourrait multiplier les citations, depuis le mariage devenu contrat au XVI[e] siècle jusqu'à la chevalerie disparue en fait avec le XIII[e]. Le cérémonial de l'hommage féodal était sans doute l'un des plus typiques : le vassal se présentant devant le seigneur, genou en terre et le ceinturon défait, dans une posture exprimant la confiance et l'abandon, et le suzerain, après avoir conféré l'investiture du fief, baisant son vassal sur la bouche pour sceller le double nœud de fidélité et protection qui venait de se nouer.

Les lettres médiévales fournissent des exemples qui, sans avoir une portée aussi convaincante, sont intéressants parce qu'ils permettent de saisir le mécanisme du

symbole médiéval. C'est ainsi que dans la plupart des romans de chevalerie il y a un thème sous-jacent, de portée essentiellement symbolique, et qui d'ailleurs a échappé la plupart du temps aux laborieux commentateurs du siècle dernier. Le thème essentiel, on le sait, est celui de la *quête*, d'une recherche qui cristallise toute l'activité du chevalier. Cette quête a différents buts, mais elle est le ressort de l'action et elle a toujours valeur de symbole. Dans le *Bel Inconnu*, le chevalier est en quête de son propre nom, et ce nom ne lui sera révélé qu'après son premier exploit : image de l'homme cherchant à devenir ce qu'il est et ne pouvant s'affirmer par rapport à lui-même et se classer dans la société de ses pairs qu'une fois qu'il se sera dépassé en accomplissant une action d'éclat. Ce nom qui lui est alors conféré, donné par une autorité mystique, c'est la révélation de sa personnalité et son admission au vu de tous. Il ne s'agit pas là seulement d'un procédé littéraire : l'histoire de l'héraldique nous apprend que nombre de jeunes gens portaient dans leur jeunesse un blason *plain*, c'est-à-dire uni, et que ce blason ne commençait à porter un *meuble*, soit un dessin ou ornement quelconque, qu'après leur chevalerie, ou leur départ en croisade, ou l'investiture de leur fief, etc. Il y a donc eu dans les faits quelque chose d'analogue à la quête du héros de roman, et le blason a traduit symboliquement cette accession du jeune homme à sa pleine personnalité à la suite d'un exploit.

Dans un autre roman, *Erec et Enide*, deux jeunes mariés, apparemment dans tout l'éclat de leur bonheur, n'en quittent pas moins la cour pour aller affronter des dangers sans nombre. Les critiques et les spécialistes de la littérature médiévale s'étaient ingéniés à trouver les raisons de cette étrange conduite et la clef d'un roman qui commence là où finissent les romans classiques, jusqu'au jour où Bezzola a lumineusement montré le sens symbolique de cette intrigue : Erec et Enide ne reviendront s'intégrer dans la société et ne reprendront leur place à la cour que le jour où ils auront dépassé jusqu'à l'amour qui comblait leur désir mais les repliait sur eux-mêmes, pour assumer leur rôle social : le jour où ils seront devenus le Chevalier et la Dame. Leur quête, c'est

de trouver leur place organique dans la communauté humaine.

Enfin le thème de la plupart des romans arthuriens, c'est la quête du Saint-Graal, de la coupe mystique qui représente à la fois, comme l'écrit Albert Béguin, « le Christ mort pour les hommes, le vase de la sainte Cène (c'est-à-dire la grâce divine accordée par le Christ à ses disciples) et enfin le calice de la messe contenant le sang réel du Sauveur... Ces trois réalités, poursuit-il, la Crucifixion, la Cène et l'Eucharistie, sont inséparables, et la cérémonie du Graal est leur révélation, donnant dans la communion la connaissance de la personne du Christ et la participation à son sacrifice salvateur ». Aussi bien, le Graal ne sera-t-il conquis que par Galaad, le chevalier vierge, totalement abandonné à la volonté de Dieu et voué dès le départ à la possession du parfait amour.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur la portée symbolique de ces œuvres, mais on aurait de nos jours quelque peine à réaliser le jeu continuel des symboles qui se multiplient à l'intérieur de ces thèmes généraux. Tout, et jusqu'à la forme littéraire de ces poèmes, contribue à en exprimer la portée. Et c'est pourquoi bien des épisodes ont paru étranges ou barbares ou puérils à ceux qui, demeurant pour ainsi dire à la surface, ne saisissaient pas que tel détail faisait partie d'un tout fortement homogène et contribuait en réalité à dégager la valeur symbolique qui est essentielle au récit. Ainsi, pour prendre quelques exemples dans différents domaines, peut-on citer la chasse au cerf blanc à laquelle se livrent les chevaliers dans *Erec et Enide*, les trois gouttes de sang dans la neige devant lesquelles Gauvain, le chevalier au lion, s'abîme dans une profonde méditation, image de l'extase dont il est tiré à trois reprises par trois chevaliers qui viennent le provoquer et dont il se défait rapidement pour revenir à sa contemplation. Il n'est pas besoin d'insister pour comprendre le contenu symbolique de ces épisodes. Plus encore, les auteurs font parler jusqu'aux couleurs qui revêtent, comme dans le blason, un sens symbolique : ce n'est pas par hasard qu'à tel moment le chevalier reçoit une armure blanche, à tel autre un manteau de samit écarlate. Ces détails suffisaient aux lec-

teurs, ou plutôt aux auditeurs d'antan pour saisir que l'un allait à la victoire et l'autre au sacrifice. Enfin, la manière même dont les strophes ou les rimes se trouvaient groupées par deux, par trois, etc., traduisaient parfois l'état de l'action, le passage d'un épisode à un autre. La structure d'un roman de chevalerie, dans leur haute époque, peut se comparer à celle d'une cathédrale romane ou d'une hymne grégorienne.

Plus significatifs encore apparaissent ces étonnants recueils nés dans l'épanouissement de l'Age Féodal, soit aux XI^e^ et XII^e^ siècles, que sont les bestiaires, plantaires et lapidaires décrivant les mœurs des animaux, la nature des plantes et des pierres. L'univers entier y est considéré, à travers son apparence extérieure, comme un vaste ensemble de signes et de figures dans lequel se déchiffrent les vérités théologiques. Réels ou imaginaires, les êtres dans leur comportement ne font que répéter en une sorte de roman cosmique la seule Histoire vraie, celle de l'Incarnation, de la Rédemption et de l'Église. Le coq chante pour rappeler les grandes heures de la trahison, de la crucifixion et de l'ensevelissement du Christ; la panthère qui dort trois jours dans une fosse et pousse ensuite un vaste cri qui fait se rassembler autour d'elle toutes les bêtes de la création, hormis le dragon, c'est l'image de la Résurrection du Fils de Dieu; l'aptalon dont la corne tranche un arbre, mais ne peut se débarrasser d'un buisson, c'est l'homme qui se laisse surprendre par les petites passions basses; la licorne que seule une vierge peut enchaîner représente l'Église. Citons encore l'aigle, dont la jeunesse se renouvelle lorsqu'il baigne ses ailes dans une fontaine en Orient; le phénix, oiseau unique qui renaît de ses cendres; le caladre dont la moelle rend la vue aux aveugles, etc. A travers l'étrange poésie de ces bestiaires, il est bien facile de saisir les allusions mystiques qui, si transparentes soient-elles, n'en ont pas moins échappé aux commentateurs rationalistes qui n'ont su y voir qu'une preuve de la trop fameuse « naïveté » du Moyen-Age et de « l'ignorance » de nos ancêtres.

En fait, la plupart des grandes œuvres médiévales, lorsqu'on prend la peine de les pénétrer, semblent se jouer sur un double registre. Les hommes de ce temps

étaient habitués à distinguer dans la réalité extérieure le filigrane d'une réalité plus haute. Tous les modes d'expression artistique reflétaient cette aptitude à sentir simultanément sur plusieurs plans, à user en quelque sorte d'un langage second. En peinture notamment, cette double expression est très nette, tant dans les moyens techniques à la disposition du peintre que dans l'interprétation des scènes qu'il représente. C'est ainsi qu'une simple feuille suffit à signifier un arbre. Ou que dans la décoration de Saint-Savin, par exemple, l'histoire de Joseph figurait pour les fidèles celles du Christ, le passage des Hébreux dans la mer Rouge les eaux baptismales. Ce mode d'expression continuellement symbolique, dont l'analyse demanderait des volumes, est particulièrement émouvant en ce qui concerne la peinture, car ce fut la première manifestation artistique de la vie chrétienne, et la plus ancienne dont le témoignage nous soit resté. Songeons en effet à la peinture des catacombes; ce n'est ni plus ni moins que la première apparition d'un nouvel art qui allait bouleverser pour des siècles les données artistiques classiques : une peinture allusive, chargée d'une force symbolique qui ne pouvait être saisie que par les chrétiens. Il était courant dans l'Antiquité de représenter des bergers, et les rameaux de vigne constituaient un thème de décoration assez habituel; mais dans les peintures des catacombes, ces thèmes de l'Antiquité païenne revêtent un sens entièrement nouveau, celui du bon Pasteur et de la vraie Vigne dont les chrétiens ne sont que les sarments. Ici la force du symbole est devenue telle qu'elle constituera la clef de tout l'art médiéval et donnera naissance à une expression plastique entièrement originale. Non qu'il n'y ait jamais eu d'autres arts symboliques, notamment dans l'Antiquité celtique ou orientale, mais jamais le symbole n'a acquis une telle importance du point de vue plastique comme du point de vue mystique. L'Antiquité classique, elle, a totalement ignoré la valeur du symbole et n'a fait que l'effleurer dans certaines fables comme celle d'OEdipe, d'ailleurs empruntées aux civilisations orientales.

Ainsi, qu'il s'agisse de la vie sociale, des lettres ou des arts, ces quelques aperçus indiquent à quel point la men-

talité médiévale fait usage du symbole. Il est à peine besoin de faire ressortir l'enrichissement que cet usage pouvait apporter, fût-ce du seul point de vue intellectuel. Tout un mode de penser, de sentir, s'est développé à partir du symbole : l'esprit était sans cesse sollicité, transporté au delà de l'apparence immédiate, appelé à transmuer sur plusieurs plans l'apport du monde extérieur. Le bœuf, le lion, l'aigle et l'ange étaient pour le fidèle porteurs du message évangélique, avec tout un arrière-plan qui contribuait encore à affirmer la force de ces quatre figures symboliques : les quatre vertus cardinales, les quatre éléments, les quatre types morphologiques, etc. Chaque image se présentait dans un contexte multiple et faisait surgir toute une chaîne de correspondances. Rien d'étonnant à ce que le peuple d'alors ait possédé une culture latente à laquelle rien ne se peut comparer aujourd'hui. La familiarité avec un monde à la fois invisible et puissamment concret lui donnait une sorte d'aisance à penser simultanément plusieurs plans. Cela suffit, semble-t-il, à expliquer comment on pouvait alors trouver dans une minuscule paroisse rurale des œuvres aussi éblouissantes que, par exemple, la fresque de Vic qui aujourd'hui ne serait ni comprise, ni seulement tolérée par des paroissiens de grandes villes.

Mais ce qu'il importe de noter, c'est la vitalité qu'on doit supposer à la liturgie d'alors pour qu'elle ait pu déteindre si fortement jusque dans le domaine intellectuel, artistique et social. Car c'est à la pratique de la liturgie qu'il faut attribuer cette propagation des symboles dans la vie quotidienne. Celle-ci en apparaît imprégnée au point d'être tout entière sacramentelle.

Depuis les grands événements : naissance, mariage, mort, jusqu'aux actes les plus humbles de la vie familière, comme manger ou boire, il n'y a pas un moment qui ne soit senti d'abord dans ses rapports avec la vie divine, et c'est précisément le symbole qui établit ces rapports. Le sel qui au baptême représente la sagesse et sur la table est offert en signe d'hospitalité, l'huile qui des plaies du Samaritain coule comme l'onction de l'Esprit pour le sacre des évêques et des rois, ou pour le réconfort des mourants : tout concourt à établir une sorte

d'unité de la vie spirituelle à la vie temporelle, par le truchement de ces signes concrets, nécessaires en tant qu'objets concrets et qui néanmoins ne tirent leur valeur que de ce qu'ils sont des signes. Ils marquent un accord entre le monde visible et le monde invisible, un peu comme une corde pincée déclenche des vibrations et des ondes.

L'Age Féodal a intensément senti les rapports de Dieu à l'homme comme des rapports dramatiques. « Nous faisons les gestes, et c'est Dieu qui agit », dit le poète, et cela rappelle la formule des rois thaumaturges : le roi te touche, Dieu te guérit. Les moindres actes de la vie devenaient porteurs et symboles de l'action divine.

*
* *

A l'époque que l'on peut proprement appeler « Moyen-Age », âge de transition, soit aux XIV[e] et XV[e] siècles, la valeur du symbole s'affaiblit considérablement en même temps que décroît l'esprit liturgique. C'est alors que certaines cérémonies dans l'Église s'affaiblissent au point d'avoir valeur plutôt de souvenirs que de symboles. Et de même, vidé de son contenu divin, le symbole évolue vers sa contre-façon qui est l'allégorie. On voit apparaître dans le *Roman de la Rose* des personnages tels que Faux-semblant, Bel-parler, Bien-manger ou Banquet, personnifier Vieillesse ou Amour. On saisit tout de suite ce qui fait la différence de la poésie symbolique à la littérature allégorique : le symbole charge d'un contenu spirituel des éléments concrets, alors que l'allégorie matérialise des idées abstraites. L'un part des données de la réalité — d'une double réalité, visible et invisible —, l'autre est un concept, une émanation de l'intellect à laquelle on forge un corps.

En même temps, le symbole se perdait par une sorte de surenchère : en se multipliant jusqu'à l'excès. Le XVI[e] siècle a vu ainsi fleurir dans les arts et dans les lettres d'extravagantes créations dans lesquelles allégories et fantaisies symboliques s'entremêlent en une surcharge totalement dépourvue de puissance, comme dans les nombreux *Triomphes de la Mort* peints à cette épo-

que. De même, du point de vue liturgique, cherche-t-on un sens symbolique aux moindres détails, avec une subtilité un peu puérile à laquelle, en d'autres temps, un Huysmans n'échappera pas.

Il est curieux de voir à quel point cette forme de pensée abstraite qu'est l'allégorie s'accommode d'un art matérialiste : d'un art s'attachant à reproduire l'objet dans son apparence purement extérieure. C'est le plus facilement du monde que l'on donne un corps à trois dimensions à la Renommée, à la Victoire ou au Génie; et il faut reconnaître que, de la Renaissance à nos jours, peintres et surtout sculpteurs ne s'en sont pas privés. Mais, chose remarquable aussi, cette sorte d'art évolue rapidement vers l'académisme et tend à se figer en poncifs, alors que l'expression des symboles a donné lieu à des formes innombrables : tous les génies, ailés ou non, se ressemblent plus ou moins, mais qui dénombrera jamais les formes qu'a fait jaillir, dans sa simplicité, le signe de la Croix ?

*
* *

Notre époque tend de toute évidence à rompre avec la sécheresse de la civilisation rationaliste. Il est très curieux de voir, par exemple, la psychanalyse redécouvrir la valeur du symbole, tant dans le dessin que dans l'expression, tout comme elle a redécouvert la valeur de la confession. Les modes d'expression artistiques et littéraires de notre temps s'éloignent de l'analyse et semblent s'efforcer vers de nouveaux symboles; ce sont là, semble-t-il, autant d'occasions offertes au chrétien de recouvrer un langage qui lui est naturel. Et dans des domaines plus humbles, ne voyons-nous pas chaque jour la publicité faire appel à l'image, au symbole, au slogan qui en est la traduction verbale ? Les organisations de jeunesse font largement appel aux insignes et recréent même une sorte de blason. Menus indices, bien sûr, mais qui révèlent tout de même un courant général de la mentalité.

En ce qui concerne la liturgie, il semble bien que son degré de vitalité doive être fonction du soin que l'on prendra à en faire revivre l'expression symbolique. Elle aussi a été influencée par la pensée uniquement abstraite

et trop desséchante des siècles qui nous ont immédiatement précédés. Pour combien le spectacle de la liturgie slave, mieux connue du public depuis quelques années, n'a-t-elle pas été une révélation ? Notre liturgie ne reprendra vie et couleur que le jour où, en dehors de toute prolifération artificielle, les gestes, les paroles, les vêtements et en général tous les éléments du culte auront aux yeux de tous retrouvé pleinement leur portée symbolique. Il n'y a pas de démonstration plus éloquente qu'une messe parfaitement célébrée, dans laquelle non seulement les prières, mais aussi les attitudes des prêtres et des fidèles auront été ce qu'elles doivent être, où l'on aura observé non seulement les chants, mais aussi les silences liturgiques.

En certains milieux aujourd'hui, on paraît surtout préoccupé de rendre « compréhensibles » aux fidèles prières et cérémonies du culte, et l'on semble faire dépendre d'un effort d'abord intellectuel les progrès de la foi et de la tradition religieuse. Mais dans le même temps on voit foisonner les groupements et sectes où hindouïsme et prophétismes divers apportent à leurs membres un élément mystique qu'ils croient ne pas pouvoir trouver dans l'Église. Le premier effort à faire n'est pas d'intellect; et il semble bien que le désir de vouloir se mettre « à la portée du peuple » soit vicié au départ, puisque impliquant après tout un certain mépris pour ce peuple, pour autant du moins que l'on croit nécessaire, pour rendre intelligible, de simplifier. Nous prendrons un exemple dans un catéchisme où se révèle d'ailleurs, avec les plus excellentes intentions, un réel sens pédagogique; ce catéchisme intitule ainsi la parabole des vierges sages et des vierges folles : *Les jeunes filles prévoyantes et les jeunes filles étourdies*. Erreur typique que l'on voit se renouveler à tous les degrés et sous toutes les formes : celle qui consiste à supprimer l'image, à négliger le symbole au profit d'une explication laborieuse qui n'aura qu'un tort, celui d'avoir perdu toute puissance et toute efficacité. Dans le même ordre d'idée, quelle tristesse de voir substituer aux interprétations théologiques des paraboles des explications purement morales : le bon Samaritain, de figure du Christ pansant les plaies de l'Église,

est devenu une sorte d'image de la philanthropie ; la Vierge se hâtant de retrouver sa cousine Élisabeth et de lui porter son prodigieux message irait lui apporter son aide pour sa maternité prochaine, etc.

Les raisonnements, les définitions, les démonstrations tentent de cerner la vérité, de la délimiter. Entreprise vouée à l'échec : c'est le propre de Dieu que d'échapper par avance, étant infini, à toute définition. Il est impossible à l'homme de saisir le vrai, d'atteindre le sacré autrement que par le symbole, qui pénètre au cœur de la vérité et représente une sorte d'incarnation du Verbe. Le symbole double l'intellect par l'entendement; par affinité, par sympathie, il nous donne l'intuition du vrai, déclenchant un jeu mystérieux et grandiose qui nous dépasse. C'est un moyen de connaissance dynamique, par opposition à la connaissance rationnelle qui est statique, qui délimite l'objet, le décompose et par conséquent ne peut le saisir qu'une fois immobilisé, mort. Le monde naturel lui-même, nous ne pouvons le saisir dans sa complexité : pour peindre un arbre, on peut, à la manière de Poussin, peindre les feuilles une à une; on n'en restera pas moins au-dessous de la réalité; ne vaut-il pas mieux détailler une seule feuille comme le faisaient les artistes romans ? A plus forte raison est-il impossible, en ce qui concerne le monde surnaturel, de procéder par descriptions et par analyses : [Les choses que Jésus a faites], « si on les rapportait en détail, je ne pense pas que le monde entier pût contenir les livres qu'il faudrait écrire ».

Seul le symbole met à notre portée un mode de connaissance intuitive, dynamique, qui, par l'amour, permet d'atteindre le vrai, et de l'atteindre dans sa force. Il fait d'ailleurs partie de la nature profonde de l'homme; contrairement à ce que l'on croit, il est accessible aussi bien aux humbles qu'aux savants, aux bergers comme aux mages; seuls y demeurent imperméables ceux qu'a desséchés une culture exclusivement intellectuelle et rationaliste. Il émeut en nous un fond commun à tous les hommes, et qui a trouvé sa plus haute expression, son triomphe, dans la liturgie chrétienne.

Régine Pernoud.

LA NATURE EST UNE PAROLE

Nous n'attachons plus guère d'importance au vol des corbeaux, s'il en advient, quand nous franchissons notre seuil. Nous n'immolons plus d'animaux avant les batailles pour interroger dans leurs entrailles fumantes les signes de la fatalité. Les éclipses et la foudre ne nous inspirent plus de terreurs surnaturelles; nous ne leur opposons plus que paratonnerres et verres fumés. Quant aux songes, les médecins ont remplacé les devins dans l'art de les interpréter. La marche partout victorieuse de la science substitue à l'opacité du fait brut et aux phosphènes des vieilles superstitions la lumière implacable du fait scientifique.

Est-ce à dire que la nature soit devenue le monopole de la science dite positive? Serait-il vrai que l'univers ait totalement cessé d'être une réalité sacrée? N'y a-t-il plus nul signe inscrit sur la face de l'univers? Les symboles dont usent les prêtres concuremment avec les poètes ne sont-ils que des jouets surannés, derniers restes d'une mentalité dédaigneusement qualifiée de primitive?

A la vérité, les détracteurs de la pensée symbolique se permettent ici un véritable tour de passe-passe. Le temps des superstitions n'est pas révolu. Chaque âge en érige de nouvelles. Que celles d'aujourd'hui soient plus habiles et plus perfectionnées que celles de l'ancien temps est assez vraisemblable, mais cela ne change rien au fond de la question. Elles n'osent plus dire leur nom; elles revêtent une armure de raison, mais sous la raison perce un nouveau délire.

La déesse Raison a beau passer pour la plus sage des idoles, ce n'est pas la moins insensée. Il ne s'agit évidemment pas d'en vouloir à la raison ni à la science, mais de refuser leurs débordements. Depuis deux ou trois siècles, la

raison est sortie de son lit comme un fleuve immense qui prétend tout submerger. Elle n'admet plus rien qu'elle ne puisse peser dans ses balances. C'est alors qu'on la nomme plus justement rationalisme, car elle cesse d'être raison pour usurper des tâches qui la dépassent et pour s'instaurer en impérialisme intellectuel. C'est alors que, se croyant lumière, elle devient cécité.

La négation du symbolisme cosmique

Pour mesurer jusqu'à quel point l'homme moderne en est tombé, il nous suffira de prendre l'exemple de quelques propositions de Jean-Paul Sartre. Peu nous importe ici la position philosophique particulière de Sartre, mais les pages en cause définissent avec une précision exceptionnelle l'attitude de la majorité des hommes de notre époque à l'égard de ces problèmes.

Les pages en question portent sur l'analyse du langage au moment où Sartre cherche à définir la nature de la prose en opposition à celle de la poésie. Qu'on n'y voie pas une digression, nous sommes au centre du problème.

Pour l'auteur de *L'être et le néant*, la prose est le seul mode de littérature qui signifie véritablement quelque chose, car sa fonction est d'indiquer avec précision telle chose ou telle notion. « Il y a prose, dit-il, quand, pour parler comme Valéry, le mot passe à travers notre regard comme le verre au travers du soleil[1]. » La prose aurait donc cette qualité spécifique d'être purement un signe de ce qu'elle décrit et non une chose. Elle est un moyen terme et non un terminus. Elle est un outil de perception intellectuelle et non un objet d'art qui est à lui-même sa propre fin, c'est-à-dire dont on jouit sans penser à rien d'autre.

Au contraire, dit-il, le poète refuse d'*utiliser* le langage[2], car il « est hors du langage, il voit les mots à l'envers, comme s'il n'appartenait pas à la condition humaine et que, venant vers les hommes, il rencontrât d'abord la

1. « Qu'est-ce que la littérature » ? in *Situations*, II, p. 71 (Éd. Gallimard).
2. *Id.*, p. 63.

parole comme une barrière[3] ». C'est-à-dire qu'en refusant de se mettre au service de la réalité prosaïque, la seule qui existe selon Sartre, elle cesse tout à fait d'être outil, elle devient une fin en soi, une saveur imaginaire et qui ne se réfère à rien. Elle est, au sens étymologique des mots : insignifiante et insensée.

Prenant exemple des vers sublimes de Rimbaud :

O saisons ! O châteaux !
Quelle âme est sans défaut ?

Sartre leur applique impitoyablement son système d'exégèse antisymbolique.

« Personne n'est interrogé; personne n'interroge : le poète est absent. Et l'interrogation ne comporte pas de réponse, ou plutôt elle est sa propre réponse. Est-ce donc une fausse interrogation ? Mais il serait absurde de croire que Rimbaud a « voulu dire » : tout le monde a ses défauts. Comme disait Breton, de Saint-Pol-Roux : « S'il avait voulu le dire, il l'aurait dit. » Et il n'a pas non plus voulu dire autre chose. Il a fait une interrogation absolue; il a conféré au beau mot d'âme une existence interrogative. Voilà l'interrogation devenue chose... Ce n'est plus une signification, c'est une substance, elle est vue du dehors avec lui, son étrangeté vient de ce que nous nous plaçons pour la considérer de l'autre côté de la condition humaine, du côté de Dieu[4]. »

C'est bien en vain que Sartre prétend retourner contre la poésie le témoignage d'un poète. Il est exact que Saint-Pol-Roux ayant écrit la métaphore « mamelle de cristal », un sot avait prétendu traduire en disant que le poète « avait voulu » dire « carafe ». C'est contre quoi Breton s'était vivement insurgé en répliquant : « Ce que Saint-Pol-Roux a voulu dire, soyez certain qu'il l'a dit[5]. » Admettre pareille traduction ne serait, en effet, rien de moins que croire la poésie réductible à la prose; jamais traduction n'a été plus sûrement trahison. Aussi Sartre a-t-il parfaitement raison de repousser toute tentative analogue pour « traduire » Rimbaud. Mais quelle malencontreuse

3. *Id.*, p. 65.
4. *Id.*, p. 69.
5. *Point du jour*, p. 27 (Éd. Gallimard).

inspiration lui suggère, aussitôt après, la conclusion sophistique que Rimbaud n'a rien voulu dire ? De ce que la poésie n'est pas réductible à une signification platement prosaïque, il ne découle nullement qu'elle est dépourvue de toute signification. Sartre proteste vivement, dans une note, contre un contradicteur qui lui reprochait de détester la poésie. Soit! il l'aime, mais seulement pour la porter en terre, la terre des choses, et pour déposer sur son cadavre pétrifié par le mot magique de substance quelques fleurs de rhétorique.

Il est inutile de se demander par quelle logomachie Sartre peut parler d'une signification devenue substance, d'une interrogation faite chose; ce qui importe, c'est qu'on s'aperçoit par ce rapprochement de mots fallacieux, mais symptomatique, que la négation sartrienne de la poésie humaine est le fruit sec, mais légitime, de sa négation de la poésie et du symbolisme cosmique.

« Les notes, les couleurs, les formes ne sont pas des signes, écrit-il, elles ne renvoient à rien qui leur soit extérieur. » Il y a le vert, il y a le rouge, c'est tout; ce sont des choses, elles existent par elles-mêmes. Il est vrai qu'on peut leur conférer par convention la valeur de signes. Ainsi parle-t-on du langage des fleurs [6]. »

On voit donc d'autant plus clairement que, pour Sartre, déclarer que la poésie est une chose, c'est dire qu'elle n'a pas de signification. Il peut y avoir des signes, tels que signaux de chemins de fer, langage des fleurs, vocables de la prose, mais ils sont purement arbitraires et utilitaires. Ce sont des outils inventés de toutes pièces par l'homme. Il n'y a pas de symboles, c'est-à-dire de signes nés de la conjonction des mystères de la nature et de l'homme, de signes capables d'évoquer beaucoup plus que ce que la conscience y peut mettre, de signes que l'homme découvre mais n'invente pas, de signes merveilleux et inépuisables. Il n'y a pas de symboles poétiques, parce qu'il n'y a pas de symboles cosmiques.

Mais il faut aller plus loin et ajouter cette seconde proposition : pour Sartre et pour un grand nombre d'hommes aujourd'hui, il n'y a pas de symbolisme cosmique, parce

6. *Situation II*, p. 60.

qu'il n'y a pas de symbolisme religieux. Comment le monde aurait-il un sens, s'il n'est qu'une machine aveugle, l'épais en-soi de l'existentialisme et non la création des Sept Jours ? Aussi n'est-ce pas par hasard que Sartre reproche aux poètes comme Rimbaud de considérer les choses et le langage du point de vue de Dieu. Bien loin d'entreprendre l'apologie du prométhéisme, il ne fait que le tourner en dérision. Pour lui, le monde est muet et dépourvu de signification. Celles que le poète projette sur l'univers sont aussi arbitraires et vides à ses yeux que celles des croyants. Dans cette philosophie, la poésie est impossible comme Dieu est impossible, il n'existe qu'un monde absurde en face de l'inutile passion de l'homme.

A défaut d'une telle construction théorique, nombre d'hommes n'en ont pas moins eux aussi le sentiment que le symbolisme est un jeu dérisoire inventé par l'homme en face du silence dédaigneux de l'univers. Ici certain esprit janséniste se rencontre curieusement avec le nihilisme par une même carence du sens poétique. Ainsi en va-t-il de Pascal lui-même, du moins lorsqu'il s'écrie :

> Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie.

Dans une telle vision, le langage symbolique de l'univers étant anéanti par la pensée, le symbolisme religieux devient un phénomène unique en son genre, il est isolé et ne maintient plus son autorité sur l'esprit que suspendu tout entier à la foi; il n'a plus de racines dans la nature.

Si maintenant nous reprenons les lignes de Sartre contre la signification de la poésie humaine et de la poésie cosmique, nous pouvons déjà nous demander si sa conception et les doctrines analogues ne reposent pas sur une méconnaissance monumentale de la nature des choses et du langage.

Où prend-il que les choses existent par elles-mêmes? Qui donc a pénétré le noyau ultime de l'univers? L'idée que les choses existent par elles-mêmes est une vue simpliste née de l'intuition vulgaire due à la quotidienneté et à la solidité du sol, mais à mesure que la science débrouille l'écheveau des sensations et des choses, l'univers apparaît comme une réalité infiniment plus complexe et plus surprenante dont nous ne découvrons que les berges voisines

de nous et dont nous ignorons encore pour quelque temps l'ultime secret. Nous ne savons pas comment les choses existent.

Où prend-il que le monde est chose pure et sans signification ? Il est vrai que le langage de la nature ne se laisse pas déchiffrer d'emblée, de part en part. Mais il est aussi un certain nombre de gens pour lesquels une brique couverte de signes cunéiformes n'est qu'un morceau de terre cuite assorti d'aspérités. Il faut d'abord savoir qu'ils forment signes d'écriture, et même alors il faut en outre en découvrir la clé.

Les déductions de Sartre sont logiques : s'il n'y a pas de Verbe créateur, il n'y a pas de verbe cosmique, et par conséquent il ne peut y avoir véritablement de verbe poétique : il n'y a que des paroles sans suite comme il n'y a que des choses absurdes. Mais le postulat est faux.

La protestation poétique

Jamais peut-être plus qu'en notre temps il n'y eut protestation aussi puissante de la part des poètes pour proclamer la signification poétique de l'univers. Parce que, pour la première fois dans l'histoire, elle semblait en péril de mort, mais refusait de se laisser étouffer.

Il est possible que de nos jours un certain nombre d'intellectuels de toutes observances inclinent à mesurer la puissance philosophique à l'épaisseur de l'argumentation et au nombre des volumes. Comme si, en philosophie, la quantité avait quelque titre à prévaloir sur la qualité. Mais les poètes n'ont jamais accepté ce singulier renversement des valeurs. Telle brève maxime de Novalis ou de Baudelaire brille plus fulgurante que les plus gros volumes, plus véridique que les plus massives soi-disant démonstrations. Elle projette le même éclat philosophique et poétique que tel aphorisme d'Héraclite ou d'Empédocle, sublimes étoiles qui resplendissent toujours du haut du ciel grec. Il n'est pas de fumées d'usines ni de brouillards théoriques qui puissent les éclipser. Le monde moderne prétend étouffer jusqu'au dernier vestige le sens symbolique du langage et de l'univers. Mais la poésie ne s'incline pas. Au XX^{e} siècle, comme au temps des romantismes et comme dans l'anti-

quité, elle maintient fermement la notion d'une conception poétique du monde.

Ce qui importe donc ici ce n'est pas seulement le lyrisme de la poésie, mais plutôt le fait que pour les poètes leur émerveillement naît d'un nouvel éveil de l'esprit à la signification de l'univers.

« Il y eut de tout temps, écrit Arnim, une réalité secrète dans l'univers, plus précieuse et plus profonde, plus riche en sagesse et en joie que tout ce qui a fait du bruit dans l'histoire[7]. »

Et Baudelaire :

« Le paysage au milieu duquel j'étais placé était d'une grandeur et d'une noblesse irrésistibles[8]. »

De même encore Dostoïevski, retrouvant à travers les singulières extases de l'épilepsie le sens platonicien de l'harmonie des sphères, s'écrie par l'un de ses héros :

« Il y a des instants, ils durent cinq ou six secondes, quand vous sentez soudain la présence de l'harmonie éternelle, vous l'avez atteinte[9]. »

Mais il n'est pas nécessaire d'avoir recours à la maladie, il n'est même pas indispensable de faire appel à des états poétiques d'une nature exceptionnelle et fugace, il suffit, durant une heure d'authentique liberté d'esprit, comme le dimanche en propose par excellence, de renoncer non seulement au travail asservissant, mais aussi à la rumination des préoccupations serviles pour contempler l'innocence du monde. Alors tout naturellement, du fond de l'âme allégée de ses hypnoses routinières, jaillit l'émerveillement devant la vision de l'univers.

> Tel, en un jour de fête, le laboureur
> sort dès l'aube pour aller voir son champ
> après la nuit chaude où les éclairs, messagers de fraîcheur,
> sont tombés sans arrêt; au loin gronde encore le tonnerre,
> et le fleuve rentre dans ses rives,
> et le sol reverdit,
> et sous la pluie bienfaisante du ciel
> le cep ruisselle, et les arbres du verger
> luisent sous un soleil paisible... [10]

7. *Préface aux Gardiens de la Couronne*, trad. Béguin, Cahiers du Sud, mai-juin 1937.
8. *Le spleen de Paris.*
9. *Les démons*, trad. Boris de Schloezer (Éd. Gallimard).
10. *Poèmes*, trad. Bianquis (Éd. Aubier).

Il y a dans ces vers d'Holderlin bien autre chose que description et chant, ils évoquent cette vision festive de la nature qui vient se déployer libre et neuve devant l'esprit aux moments où il se défait des chaînes du travail; à condition qu'il ne se laisse pas alors assujettir les œillères de la fatigue ou de l'idéologie.

C'est en de tels moments que le vrai poète ne se laisse pas totalement submerger par l'océan de beauté qui l'environne, mais s'interroge. Tout à l'inverse des affirmations de Sartre, ce n'est pas l'interrogation qui devient chose, mais l'univers des choses qui deviennent question par la médiation du poète.

« Mallarmé est le premier, dit Claudel, qui se soit placé devant l'extérieur, non pas comme devant un spectacle ou comme un thème à devoirs français, mais comme devant un texte, avec cette question : *Qu'est-ce que ça veut dire ?* [11] »

Claudel n'a pas tout à fait raison d'octroyer cette priorité à Mallarmé. Hugo disait déjà magnifiquement :

> Tout dit dans l'infini quelque chose à quelqu'un;
> Une pensée emplit le tumulte superbe.
> Dieu n'a pas fait un bruit sans y mêler le verbe [12].

Mais il est vrai que nul n'y a mis un tel accent que Mallarmé et n'a si fortement permis qu'une telle conception survécût au romantisme pour devenir l'une des idées-mères de toute la poésie moderne.

Dans cette question de Mallarmé, le maître mot de la poésie est en effet prononcé. La nature cesse d'être considérée comme une chose aveugle, elle est un réseau de significations, elle redevient parole. Toute la mission de la poésie humaine cesse d'être absurdité, parce que le verbe poétique ne tend à rien moins qu'à dégager le verbe cosmique enfoui dans l'obscurcissement des choses. Le verbe du poète profère la signification poétique du monde. La seule erreur de Mallarmé, c'est qu'au moment où il redécouvre dans le verbe de l'homme un verbe cosmique, il s'imagine devenir le verbe cosmique. Il croit être lui-même

11. « La catastrophe d'Igitur », in *Positions et Propositions*, p. 203 (Éd. Gallimard).
12. *Ce que dit la bouche d'ombre.*

la question originelle, alors que l'homme est seulement la réponse terminale, celle qui naquit le sixième jour et qui rejoindra le Verbe divin quand il viendra avec la Jérusalem céleste. C'est en niant ce Verbe divin que le poète dénature le sens de la poésie et ruine rétrospectivement toute son entreprise. Du moins, en pleine période de matérialisme, à la fin du XIX[e] siècle, les poètes ont maintenu l'idée d'une signification poétique de l'univers.

Et c'est encore un poète athée, André Breton, qui aujourd'hui tient le même langage que Mallarmé. Pour lui, l'homme est capable de découvrir « les rapports susceptibles de relier les objets en apparence les plus éloignés et le symbolisme universel[13] ». « La vie, dit-il encore, demande à être déchiffrée comme un cryptogramme[14]. » En dépit de tous les défaitismes du type matérialiste ou existentialiste, et malgré son opposition violente à la religion, il maintient cette idée capitale d'un accord profond entre la nature et l'homme : « Ce qui demeure, ce qui culmine, c'est la certitude que rien n'est vain, que toute chose considérée tient un langage déchiffrable susceptible d'être entendue à l'unisson de quelque émotion humaine[15]. »

Au reste, un philosophe comme Kant a senti admirablement cet enracinement authentique de la signification poétique dans la signification du cosmos, cette harmonie préétablie du langage et de la nature, lui qui nous parle du « langage chiffré dans lequel la nature nous parle symboliquement par ses belles formes[16] ».

Chesterton n'est pas d'un autre sentiment lorsqu'il écrit : « Le véritable artiste éprouve, plus ou moins nettement, qu'il touche à des réalités transcendantes et que ses images sont l'ombre de réalités vues à travers un voile. Autrement dit, le mystique d'instinct est sensible à une présence latente au delà des nuées ou au cœur des grands arbres, et pense l'atteindre par la recherche du beau[17]. »

Mais tout homme qui vraiment vit avec le sens de la nature éprouve la même intuition de ce que Chesterton

13. *Arcane 17*, p. 152 (Éd. du Sagittaire).
14. *Nadja*, p. 150 (Éd. Gallimard).
15. *Le surréalisme et la peinture*, p. 192 (Éd. Brentano's).
16. *Critique du jugement*, trad. Gibelin (Éd. Vrin).
17. *L'homme éternel*, p. 163 (Éd. Plon).

encore appelle « le pressentiment du pouvoir sacramentel latent dans la matière[18] ».

Car si l'illusion scientiste est de « profaner » la nature et l'illusion païenne de déifier la nature, la vérité chrétienne est fondée sur la présence transcendante d'un Dieu créateur d'un univers saint et significatif.

A cet égard, peu de livres ont une importance comparable à cet *Art poétique*, dans lequel Claudel ne parle point de versification, mais de l'architecture poétique de l'univers. Se plaçant par avance exactement aux antipodes de Sartre, il montre comment il existe une poésie humaine dans le langage parce qu'il y a une poésie divine dans l'univers.

« Ouvrez les yeux! s'écrie-t-il, le monde est encore intact; il est vierge comme au premier jour, frais comme le lait!... Les choses ne sont point comme les pièces d'une machine, mais comme les éléments d'un travail inépuisable, d'un dessin toujours nouveau[19]. »

Le monde est géométrie, mais c'est une géométrie esthétique. Il est loi et vérité, mais il est aussi grâce et beauté. Il n'est pas masse brute, mais architecture en mouvement. En lui les couleurs, les sons et les rythmes se répondent comme dans les œuvres de Vinci, de Shakespeare et de Wagner. C'est un opéra cosmique. L'erreur de Bernardin de Saint-Pierre était d'y voir une harmonie euphorique et d'esprit petit-bourgeois entre l'homme et la nature, alors qu'il s'agit d'une harmonie tragique. Et non pas idylle pas plus que chaos. Au-dessus de tous les désastres, la splendeur du monde demeure inaltérable et l'homme connaît cette beauté.

« Rien ne s'achève sur soi seul, dit encore Claudel, tout est dessiné aussi bien que du dedans par lui-même, du dehors par le vide qu'y tracerait absente sa forme, comme chaque trait est commandé par les autres. Le lac peint le blanc cygne en lui suspendu sur le ciel ovale, l'œil de bœuf la pâture et la pastoure. Le coup de vent, du même trait, *rafle*, emporte la crache de la mer, la feuille et l'oiseau du buisson, le bonnet des paysans, la fumée des villages et

18. *Id.*

19. *Art poétique*, p. 25. (Éd. Mercure de France). Sur ce livre, on trouvera nombre d'utiles éclaircissements dans le *Commentaire à l'Art poétique*, par Pierre Angers (Éd. Mercure de France).

la sonnerie des cloches... Toutes s'inscrivent dans une forme générale, s'agencent en un seul tableau... Tel vert ne saurait pas plus exister à lui seul qu'une masse sans ses points d'appui. Chaque note de la gamme appelle et suppose les autres... Il y a connaissance, il y a obligation de l'une à l'autre, lien donc entre les différentes parties du monde, comme entre celles du discours pour former une phrase lisible[20]... »

Une chorégraphie universelle noue en elle les constellations de fleurs et les champs d'étoiles. Vinci l'avait bien vu et Valéry le souligne comme Claudel :

Léonard, dit-il, « se met à vouloir se figurer des *ensembles* invisibles dont les parties lui sont données. Il devine les nappes qu'un oiseau dans son vol engendre, la courbe sur laquelle glisse une pierre lancée, les surfaces qui définissent nos gestes, et les gestes extraordinaires, les arabesques fluides, les chambres informes créées *dans un réseau pénétrant tout*[21] ».

Nulle chose n'est fermée sur elle-même. Toutes communiquent avec toutes. Et, comme le dit encore Claudel, étant communes, c'est-à-dire communiquantes, les choses sont *comme unes* : le monde est une unité. Chaque chose est une note à l'intérieur d'une immense partition.

« Le rythme des vents, les migrations des maquereaux et des cygnes, la verdure ou la neige, l'éveil de la puissance végétatrice, la connaissance de la petite herbe qui attend son humble moment de fleurir, le rut des quadrupèdes et le chant des oiseaux, la longue cuisson de l'été, la riche cadence de l'automne, tout cela observe la mesure, garde le *temps*, reprend et pousse la phrase ailleurs commencée, expose et nourrit la thèse, conclut l'accord[22]... »

Par dessus tous les déchirements de la vie, un pacte d'alliance indestructible conjoint toutes choses ensemble :

« Vraiment le bleu connaît la couleur d'orange; vraiment la main, son ombre sur le mur; vraiment et réellement l'angle d'un triangle connaît les deux autres au même sens qu'Isaac a connu Rébecca[23]. »

20. *Id.*, pp. 72-75.
21. *Variété*, I, p. 233.
22. *Art poétique*, pp. 40-41.
23. *Id.*, p. 64.

« Et ne parlez pas de hasard. La plantation de ce bouquet de pins, la forme de cette montagne n'en sont pas plus l'effet que le Parthénon ou ce diamant sur qui vieillit le lapidaire à l'user, mais le produit d'un trésor de desseins certes plus riche et plus savant[24]. »

Il y a un symbolisme cosmique parce que, au cœur du cosmos, il y a un art poétique divin. L'univers témoigne de Dieu et signifie sa vie divine, comme toute œuvre d'art témoigne de son auteur et signifie sa vie. Et c'est ce symbolisme de l'univers qui fonde à son tour le symbolisme de la poésie et des arts de l'homme.

« Jadis au Japon, comme je montais de Nikkö à Chuzenji, je vis, quoique grandement distants, juxtaposés par l'alignement de mon œil, la verdure d'un érable combler l'accord proposé par un pin. Les présentes pages commentent ce texte forestier, l'énonciation arborescente, par Juin, d'un nouvel Art poétique de l'univers, d'une nouvelle Logique. L'ancienne avait le syllogisme pour organe, celle-ci a la métaphore, le mot nouveau, l'opération qui résulte de la seule existence conjointe et simultanée de deux choses différentes[25]. »

C'est un fait, en effet, qu'entre la nature et l'homme il se noue un dialogue. Dialogue si étroit et si véritablement réciproque qu'il existe un symbolisme du monde physique et une physique de la pensée symbolique. Entre ces deux domaines il existe une continuelle animation de vie, une perpétuelle communication. Ils ne sont séparés que par l'indice de réfraction propre à la conscience humaine.

Le symbolisme de la physique

Il n'est nul besoin ici de recourir ni à l'animisme des primitifs ni aux extases de Rousseau et des romantiques, ni aux délires des superstitions et des occultismes, mais à la science moderne elle-même. Nous n'avons pas y insister ici, mais nous devons le souligner en passant pour montrer que si le scientisme est l'ennemi de la poésie comme

24. *Id.*, pp. 51-52.
25. *Id.*, p. 50.

de la religion, la science leur est liée par une profonde harmonie.

La plus grande merveille de l'univers, c'est que la raison humaine trouve en elle-même le chiffre du secret des choses, la clef qui ouvre toutes les serrures. Le prodige le plus fantastique de la terre, c'est que les mathématiques nées du cerveau humain expriment les vérités cosmiques. Le secret de cet accord est insondable, mais il est. C'est ce qu'a magnifiquement exprimé Einstein quand il a déclaré :

« La chose la plus incompréhensible du monde, c'est que le monde soit compréhensible. »

Cette phrase est admirable, car elle ne laisse rien échapper de l'antinomie. Elle n'en supprime pas l'un des termes au profit de l'autre et elle ne les confond pas dans une motion nègre-blanc. Les deux principes contraires sont posés ensemble, face à face, mis en relation de telle sorte qu'en posant l'un on pose nécessairement l'autre. Nulle dérobade n'est possible. Il est inutile de nier le mystère au profit de la raison et réciproquement. C'est la raison elle-même qui est un mystère et inversement. Mais ils le sont de façon différente. La raison est la clarté du cristal, mais le mystère est le soleil, source de clarté.

Cette proposition rappelle d'abord que la nature n'est pas une matière brute. Elle n'est pas un opaque en soi. La science y découvre progressivement un immense réseau de faits scientifiques, c'est-à-dire de faits qui s'éclairent dans la transparence de l'intellection lucide. La lumière de l'intelligence déjoue de plus en plus l'opaque dédale des phénomènes. Elle s'avance victorieusement par les armes du calcul, par les instruments optiques jusqu'au cœur des nébuleuses, des atomes et de tous les corps. Le verbe de l'homme est la clef qui ouvre les secrets de la nature. Il y a là si peu illusion et valeur arbitrairement projetée par l'homme que celui-ci, en se saisissant de la nature par les symboles mathématiques, en est parvenu à modifier le mouvement du monde. Il a bouleversé la surface du globe, il scinde les atomes, il se prépare à sortir de la planète. Loin d'être un monstre impensable, la nature est un gigantesque miroir des puissances de l'esprit. Chambre de verre emplie de brouillards, mais dont l'intelligence scientifique des symboles dissipe progressivement les nuées.

Cependant la science ne traite que du quantitatif. Elle ne progresse que dans la mesure où, recourant toujours davantage aux mathématiques, elle ne fait appel qu'au mesurable. Il n'y a pas à le lui reprocher. C'est sa fonction. Là est sa grandeur, mais aussi sa limite. Elle est une ascèse de l'intelligence; ce qu'elle révèle est dépouillé des qualités sensibles. Elle n'atteint qu'une matière neutre, le squelette des choses, dans la mesure où elle les réduit à la sécheresse du chiffre mathématique.

Pense-t-on, cependant, que le rouge se réduise à sa seule longueur d'onde ? Qu'une fugue de Bach ne consiste qu'en le seul tableau de ses sonorités ? Que les vertus d'un Poussin ou d'un Braque se résument par l'analyse chimique de leurs couleurs ? Quel savant prétendrait réduire la majesté de la mer à la statistique de ses dimensions ou à son degré de salure ? Les forêts ne sont-elles qu'une démonstration *in vivo* des trajets de la chlorophylle ? Et qui viendra traduire en calculs le murmure d'un ruisseau, l'odeur de la rose et le chant des mésanges ?

Au reste, l'éclairement progressif du miroir cosmique par l'intelligence scientifique demeure lui-même un mystère. L'homme ne peut saisir d'où lui vient cette lumière qui par lui se répand sur le monde. Les significations rationnelles découvertes par la science ne sont pas terminales. Elles attestent que la nature a un sens, mais à travers ce sens d'autres mystères se profilent.

Il y a vraiment une poésie de la science, et par là la science se dépasse elle-même, par moments, pour révéler une beauté et une signification qu'elle éprouve, au travers de la rationalité, mais sans pouvoir en rendre compte. Et, de surcroît, il y a une science de la poésie; c'est dans ce domaine nouveau que nous allons maintenant pénétrer pour découvrir une nouvelle étape de la compréhension de l'univers.

La physique du symbolisme

La conjonction de la métaphore et de l'univers est le fondement essentiel de la poésie. La métaphore n'est ni un rêve ni un schéma, elle est communication vivante ressen-

tie par l'homme, entre deux pôles de la réalité extérieure. Elle est le jaillissement de l'étincelle électrique de l'émerveillement dans la conscience humaine lorsqu'elle découvre les champs magnétiques de l'univers, quand l'illumination lyrique découvre entre deux objets proches ou lointains un rapport extraordinairement vif. C'est en vain qu'on cherche dans la seule analyse verbale, dans l'explication prosaïque des textes poétiques le mystère de la poésie, il est révélé par le mot, mais situé au point de rencontre entre le monde merveilleux du réel et l'esprit émerveillé. Qui supprime en lui cet émerveillement ne le retrouvera par aucun subterfuge.

Comme le syllogisme est l'instrument de la connaissance logique; le théorème, celui des mathématiques; la sensation routinière, celui de la vie usuelle; ainsi la sensation poétique, génératrice des métaphores, est l'arme irremplaçable de la connaissance poétique.

Car l'intuition poétique est un mode de connaissance; il faudrait même dire qu'il est à la source de tous les autres, mais avant toute particularisation ou spécialisation, c'est-à-dire avant toute division utilitaire du travail de l'esprit. Selon le mot admirable du poète surréaliste, Benjamin Péret, « elle est le véritable souffle de l'homme, la source de toute connaissance et cette connaissance elle-même sous son aspect le plus immaculé[26] ».

L'on dira que la métaphore ne se fonde que sur la foi en la poésie. Mais sur quoi se fonde le syllogisme, sinon sur la foi en la raison ? Seule l'expérience, du moins une certaine qualité d'expérience qui peut trancher. Il n'y a pas plus à justifier rationnellement la valeur de la poésie que la couleur de la rose ou l'odeur de la mer. Il suffit d'ouvrir les narines et les yeux.

Le langage le plus courant n'ignore pas ce que les philosophes, parfois, prennent tant de peine à nier. Il sait bien que l'origine des métaphores n'est pas ailleurs que dans la nature des choses. Qui croira s'en éloigner en disant de quelqu'un qu'il rougit de honte ou de colère ? Le mouvement du sang est spontanément lié au mouvement de l'âme. Et quel orateur de réunion électorale, quelles que

26. *Le déshonneur des poètes* (Mexico).

soient sa culture et ses opinions, ne criera, en guise de péroraison, pour exalter ses troupes, qu'il les appelle à une nouvelle marche en avant, à monter vers de radieux lendemains ? Quel tribun sera assez subversif pour leur crier de courir en arrière vers un ténébreux avenir ? Les symboles majeurs dont les constellations gouvernent l'imagination humaine sont l'expression directe du conditionnement physique de la vie humaine. C'est de la montée vers toujours plus d'air et de soleil que toutes les créatures attendent l'épanouissement de leur vie. C'est aussi de l'abondance des eaux dans les terres fertiles qu'elles espèrent la nourriture qui les fait vivre. A la base de toute symbolique poétique, il y a toujours une grande vision mythique et réaliste des puissances du soleil et de la vie agricole. Le langage des métaphores n'est pas autre que celui de l'univers. Si le Christ est appelé soleil de justice, c'est parce qu'il est la lumière venue dans les ténèbres, parce qu'il est le foyer de toute justice et parce que lui seul peut irradier le sens de la justice dans le monde. Le symbolisme religieux, cosmique et poétique ne forme qu'un seul bloc de lumière. On ne peut renverser les symboles poétiques sans renverser le sens du monde et sans contester au moins implicitement la pierre angulaire de la religion. Qui pourrait appeler le Christ ténèbres de la justice sans que le moins poète des hommes y perçoive une négation du Christ ? La logique des symboles est aussi rigoureuse que tout autre. Si, par contre, l'arc-en-ciel est vraiment signe d'alliance entre la terre et le ciel, c'est qu'il marque la fin des orages, le retour du soleil et des pluies vivifiantes. Ne croyons pas pour autant que ces symboles soient proprement rationnels; ils sont vrais d'une vérité d'expérience poétique.

Ce n'est pas par hasard non plus que les robes de baptême et celles des fiancées sont blanches. La neige des cimes évoque la proximité du ciel; et seule la neige non foulée aux pieds demeure blanche. L'erreur serait, cependant, de réduire ces vives allusions à des allégories plates et toutes faites. Elles sont symboles parce qu'elles expriment le mystère de la vie avec une richesse et une force qui déjoue les plus subtiles analyses.

Comme le dit très justement Kant, à propos d'un thème de la mythologie classique :

« Ainsi l'aigle de Jupiter avec la foudre dans ses serres est un attribut du puissant roi du ciel, et le paon un attribut de la superbe reine du ciel. Ils ne représentent pas, comme les *attributs logiques*, ce que nos concepts comprennent de la sublimité et de la majesté de la création, mais quelque chose d'autre qui donne à l'imagination l'occasion de s'étendre sur une foule de représentations de même famille éveillant plus d'idées qu'on n'en peut exprimer dans un concept déterminé par des mots, et ils fournissent une *idée esthétique* qui se substitue à une présentation logique de l'idée rationnelle, en réalité pour animer l'esprit en lui ouvrant une perspective sur un champ s'étendant à perte de vue...[27] »

Aussi n'est-ce point fortuitement que tant d'empires ont affiché des aigles ou des astres sur leurs étendards. Et même dans la poésie moderne athée, malgré l'écoulement du temps et l'extrême différence des conceptions mythiques, l'aigle et la foudre, les ailes et le soleil sont demeurés par excellence les symboles d'une sphère de gloire divine.

Au surplus, et bien plus généralement, c'est le grand intérêt des études de Bachelard[28] de nous avoir montré par une multitude d'exemples que les quatre éléments antiques de la nature : l'air, l'eau, la terre et le feu jouent toujours un rôle primordial dans l'imagination. Certes, il semble qu'ils n'aient plus de valeur du point de vue de la science rationnelle, mais ils expriment inaltérablement la correspondance qui relie la structure sensible de l'univers et celle de l'imagination. Il y a là des inventaires d'une richesse remarquable, peut-être trop touffue et qui mériterait d'ailleurs de nouveaux examens, mais Bachelard est un pionnier qui ouvre largement les portes à tout examen de ce qu'on pourrait appeler la *physique de l'imagination*.

Sur le même genre de thèmes, les recherches de Robert Dessoille sont plus passionnantes encore, car il a montré notamment de quelle façon les images de lumière et d'ascension agissent de façon puissamment motrice sur les esprits atteints de psychasthénie pour leur suggérer un retour

27. *Critique du jugement*, p. 134.
28. *Psychanalyse du feu* (Éd. Gallimard), *L'air et les songes*, *L'eau et les rêves*, *La terre et les rêveries du repos*, *La terre et les rêveries de la volonté* (Éd. Corti).

à la santé morale[29]. On voit par là que de telles images ne sont pas simplement esthétiques, mais énergétiques. Il s'avère par l'expérience que les images subjectives ne sont pas simplement des effets plus ou moins importants de l'état mental, elles sont aussi capables d'en devenir causes. Même dans la psyché de l'homme inculte et prosaïque, les images célestes sont liées à des sentiments purs et les images de descente et de ténèbres sont liées au sentiment du désespoir et du malheur. Ce n'est pas par hasard que le langage courant parle des cimes de l'intelligence et des basfonds de l'existence. Ce n'est pas hasard non plus que la religion lie le thème du séjour des bienheureux au ciel et celui de l'enfer au monde souterrain. Il n'est pas question de procéder ici à des localisations qui risqueraient d'être d'une extrême naïveté, mais ces images nées des impressions causées par le monde physique expriment symboliquement les couleurs inimaginables de l'au-delà. Et pourquoi en serait-il autrement dès lors que l'ici-bas est le fruit de l'au-delà. Entre le fruit et l'arbre n'y a-t-il pas correspondance ?

Dans un autre sens Roger Caillois a commencé avant la guerre de remarquables recherches qu'il n'a pas malheureusement poursuivies, du moins jusqu'ici, sur ce qu'on pourrait appeler une *biologie de l'imagination*[30]. Établissant son centre d'explorations sur les frontières inexplorées de l'histoire naturelle et de la mythologie, il travaillait à mettre en lumière quelles correspondances peuvent exister entre le comportement animal et les mythes, c'est-à-dire les grandes images motrices qui expriment les instincts de l'homme et inspirent son comportement. Entre l'instinct de l'animal et son action, il n'y a pas d'intervalle; chez l'homme il y a cet intervalle qui consiste en l'intervention de la conscience et de la volonté. Mais à l'intérieur de la conscience le chaînon manquant de l'instinct est remplacé par le magnétisme de quelques images fascinantes qui expriment symboliquement les aspirations de l'instinct. Ainsi l'homme est *informé* (au double sens journalistique et thomiste) par ces images qui, loin d'être arbitraires, sont

29. *Le rêve éveillé en psychothérapie* (Éd. Presses Universitaires de France).

30. *Le mythe et l'homme* (Éd. Gallimard).

puissamment réalistes et déterminantes sous leur apparence onirique.

« L'homme n'est pas isolé dans la nature, il n'est un cas particulier que pour lui-même. Il n'échappe pas à l'action des lois biologiques qui déterminent le comportement d'autres espèces animales, mais ces lois, adaptées à sa nature propre, sont moins apparentes, moins impératives : *elles ne conditionnent plus l'action, mais seulement la représentation*. La mythographie devra en tenir compte[31]. »

C'est ainsi qu'à la fin de ses deux études sur la mante religieuse et sur mimétisme et psychasthénie légendaire, il conclut en ces termes :

« Il y a donc une sorte de conditionnement biologique de l'imagination, venu de déterminations fondamentales susceptibles d'intervenir chaque fois que l'intelligence ne dirige pas son libre jeu vers un but précis... *Le mythe représente à la conscience l'image d'une conduite dont elle ressent la sollicitation*... De ce point de vue, on définirait aisément les mœurs des mantidés comme un *mythe en acte* : le thème de la femelle démoniaque dévorant l'homme qu'elle a séduit par ses caresses. Phantasme pour l'homme, idée fixe de délire ou motif légendaire, cette situation est pour l'insecte la forme même de son destin[32]. »

Il importerait que de telles recherches soient reprises et menées avec la plus grande rigueur. Elles permettraient de tirer au clair cet immense problème de l'enracinement de l'imagination dans la physique et la biologie. Il est sûr, en tout cas, que l'imagination n'est pas un nuage de poussière tombé d'on ne sait quel monde impossible, elle est une force de la nature qui s'exprime par l'intérieur de la conscience humaine. Que pourrait-elle être d'autre ? Et la fonction symbolique est véritablement une énergétique qui exprime visiblement les courants profonds, qui inspirent la conduite de l'homme. Unissant les continents du monde physique au firmament pur de l'esprit, les formes symboliques de l'imagination manifestent visiblement les tropismes et les polarisations qui orientent la marche des hommes.

31. *Id.*, p. 95.
32. *Id.*, pp. 97-98.

La nature est un dialogue

S'il y a un symbolisme de la physique et une physique du symbolisme, c'est qu'il y a au fond de toutes choses un symbolisme cosmique en lequel l'homme et la nature communiquent vitalement.

Pourtant, la nature semble muette et sourde. Elle n'écoute pas les pathétiques appels des romantiques. Elle blesse et tue sans pitié. Elle ne fête pas les naissances et ne s'endeuille point des morts. L'argument n'est pas si solide, car les hommes, bien qu'ils dialoguent, n'hésitent pas à s'entre-tuer. Il reste que la nature ne profère pas de paroles sonores comme les nôtres. Nous ne croyons plus aux chênes de Dodone. Nous ne croyons guère à la musique des sphères célestes dont parlait Platon, et nous sommes plutôt portés à considérer, comme Pascal, avec effroi, ce qu'il appelait *le silence éternel de ces espaces infinis*... Et malgré le langage des signes mathématiques ou celui des symboles poétiques, nous voyons mal comment la nature peut être véritablement un verbe.

La vérité est que, emportés par la routine, nous ne comprenons plus ce que notre propre langage recèle d'insondable mystère. Par lui seul, le son de la voix n'a pas de sens. Il n'en possède que dans l'instant où l'esprit s'en empare et associe spontanément le son et le sens. Le cri d'un animal ou même la parole d'un étranger ne nous paraissent vides de sens que dans la mesure où nous n'en saisissons pas les significations. Et plus la lucidité de la conscience se développe, plus se découvre dans les sons — ou dans les images — l'abondance des significations qui s'y trouvaient recélées. Le perroquet qui répète « bonjour » ne salue personne. Le bonjour du perroquet n'est qu'un objet sonore; il n'est pas véritablement une parole. Tandis que le chien qui fête le retour de son maître par des jappements le salue vraiment. Issu spontanément de sa nature, son aboi est un vivant symbole de sa joie, tandis que le bonjour du perroquet, plaqué artificiellement, n'est qu'une allégorie dont il prodigue à temps et à contre-temps l'inutile répétition. Et dans le bonjour de l'homme s'a-

joutent, par-delà l'unité d'un seul mot, les mille nuances qu'y peut mettre la richesse de la conscience humaine.

Le propre de la parole n'est pas d'être prononcée, mais de pouvoir être comprise. L'on dit d'un geste muet et d'un clin d'œil qu'ils sont « parlants » lorsqu'ils sont si clairs qu'on peut en saisir le sens sans autre explication. L'écriture elle-même est parole manuscrite ou imprimée. Signe sonore, écrit ou gesticulé, le propre de la parole est d'être transparente pour l'esprit au point de pouvoir servir de messagère entre les hommes. Mais remarquons bien que la parole n'est pas une création pure de l'esprit : elle est d'abord objectivement un fragment de la nature qui ne diffère du reste des choses matérielles que parce que l'intervention de l'esprit a pu le faire vibrer à son propre unisson. Pour reprendre ici ce que disait très justement Sartre, le mot est transparent à l'esprit, et c'est pourquoi nous n'y faisons plus attention. Nous le comprenons tout de go, sans prendre garde au caractère extraordinaire d'un tel fait : qu'un menu morceau de matière ou de vibrations serve ainsi de canal spirituel. Une page couverte de caractères arabes n'est pour moi qu'un alignement de zigzag sans plus de signification que les fioritures du buisson au bord de la route. Pour un Arabe lettré, la page tout entière est vitrifiée, non pas miroir vide, mais vitre d'une fenêtre par laquelle il considère en esprit la foule des choses dont l'inscripteur de signes a voulu l'entretenir. Dans ce cas, il s'agit d'un dialogue qui n'est que d'homme à homme, et pourtant ce dialogue ne s'opère, qu'il soit de bouche à bouche ou par la médiation d'un écrit, que par l'intervention d'une mince pellicule de nature : sons émis ou signes inscrits. La parole est une participation d'une conscience à une autre conscience au sein d'une participation de ces deux consciences avec la nature.

Mais si la conversation entre les hommes peut avoir les sentiments humains eux-mêmes comme objet, elle peut aussi se tourner plutôt vers la nature pour en chercher le sens. Ainsi en va-t-il pour le chimiste et le biologiste comme — différemment — pour le poète. En ces derniers cas, l'homme s'exprime encore de façon à communiquer avec l'homme, mais il faut qu'en outre, sous peine de poursuivre un entretien vide de sens, ce langage soit en même

temps en accord avec la nature des choses. Il faut que les signes employés par l'homme correspondent de quelque façon avec des signes réellement inscrits dans cette nature.

C'est dire que la nature n'est jamais étrangère à la parole. Dans tout échange de paroles, fût-ce entre deux hommes seulement, il y a toujours un tiers présent, quoique transparent, et c'est la nature elle-même, en qualité de partie donnante. Même dans la télépsychie, les esprits ne communiquent pas purement les uns avec les autres, puisqu'ils ont toujours besoin de la matière première des formes de la nature vues en esprit. Même lorsque nous modulons des sons, c'est la nature qui nous fournit les sons et les moyens de les moduler. Au fur et à mesure que la puissance de l'intelligence et de la sensibilité se développe, les paroles et leurs significations se multiplient. C'est un immense réseau de fils transparents tissés par l'esprit à partir des écheveaux de la nature.

Aussi l'erreur commune des anciens idolâtres et des matérialistes est-elle de conférer aux choses une opacité et une dureté terminales qu'elles n'ont pas. Peu importe qu'ils sacralisent, les uns indûment la nature, ou, les autres, qu'ils la sécularisent. L'existence de la nature n'est pas directement la présence du sacré ni sa négation, elle est une voie, une allusion à autre chose. A mesure que l'homme pénètre en elle, il découvre qu'elle est transparente, et c'est alors que les symboles poétiques communiquent avec les symboles cosmiques, que le langage de l'homme rejoint le langage de la nature.

Ce cheminement de l'esprit au travers de la matière est long et difficile. Il a fallu beaucoup de temps aux mathématiques pour déchiffrer le mouvement des étoiles et des atomes. Mais combien de siècles n'a-t-il pas fallu avant que Champollion vienne redécouvrir le sens des hiéroglyphes ? Et s'il faut, pour saisir le symbolisme poétique de la nature, y consentir et se placer dans le droit fil, il ne le faut pas moins pour apprendre le sens des mathématiques et leur application à la physique. Cela ne veut pas dire que poésie ou mathématiques soient des créations artificielles de l'arbitraire humain, mais que pour regarder derrière une porte fermée il faut d'abord l'ouvrir.

Dans l'unité de cette conception du cosmos, il apparaît

maintenant que le symbolisme des sciences et celui de la poésie, s'ils sont fonctionnellement différents et s'ils obéissent à des règles différentes, ne sont cependant pas radicalement opposés. Au contraire. La pensée logique et la pensée poétique ne sont que des spécialisations de la fonction générale de la pensée qui est de nature symbolique.

La conscience humaine découvre progressivement les symboles inscrits dans la réalité extérieure. En cet immense travail d'interprétation se renouvelle, au prix du travail, l'ancienne nomination des choses par Adam. Il s'établit un courant de communication entre toutes choses. Devenues transparentes et vibrantes comme toute parole, les choses sortent de l'aveugle isolement où l'ignorance les laissait subsister. Un échange illimité de communications les réassocie sensiblement les unes aux autres. Nettoyées de la rouille qui les recouvrait, elles réapparaissent peu à peu telles qu'elles sont : l'or natif du premier jour. Elles deviennent de toutes parts conductibles à l'intelligence.

Mais si la nature est inspiratrice de signes, c'est que déjà ils étaient déposés en elle. Et comme elle en est tout entière pénétrée, elle forme en sa totalité une prodigieuse constellation de signes. Ce n'est en rien lui retirer sa réalité. Car nul signe n'est néant; le néant n'a pas de figure. Signes écrits et signes audibles sont formés par les états et les vibrations de la matière, et c'est la matière tout entière qui devient signe comme telle, dès lors seulement qu'elle devient par tous ses pores perméable à l'esprit. Ainsi le signe n'est pas plus chose en soi que néant, il est courant de saveur et relation d'intelligibilité, à travers les choses, d'une intelligence à une autre. Dire que la nature tout entière est pénétrée de signes qu'il s'agit non d'inventer, mais de découvrir, c'est dire qu'avant l'intelligence humaine observant la nature il existe une Intelligence supra-cosmique, précédant éternellement la nôtre, qui proféra la nature. Dire alors que la nature est parole et dialogue ne signifie nullement que la nature est une intelligence et qui parle, mais que la nature est parlée. Elle est une vibration parfaitement réelle, mais qui en même temps possède un sens que l'homme lentement déchiffre. Arche qui emporte en elle l'humanité pendant le temps de ses migrations métaphysiques, elle est en même temps le verbe voilé du Verbe.

La fonction poétique dans la liturgie

Peut-être pourra-t-on mieux comprendre alors à quel point les images de la liturgie sont loin elles aussi d'être arbitraires. La liturgie est un mystère sacré, mais c'est en même temps un mystère poétique, et les deux sont indissociables. C'est la réalité du monde divin qui fonde la vérité du monde poétique, mais c'est ce monde poétique qui rend mystérieusement imaginable l'inimaginable présence du monde divin.

En faisant appel à toutes les puissances de la poésie, la liturgie ne s'approprie pas un outil étranger; tout au contraire, elle rappelle la poésie à ses sources natales. En ce retour se restaure au foyer des temples l'alliance natale du monde physique et du monde sacré. La religion cesse d'être pure aspiration intérieure pour reconquérir le cosmos, elle sanctifie simultanément l'esprit, la chair et l'univers.

Les images liturgiques libèrent les matières et les formes du monde physique, desserrent la trame des vues utilitaires et des conceptions rationalistes pour les faire réapparaître libres et pures comme au premier jour. Les symboles dont elles usent ne sont pas des travestissements intellectuels; ils sont le transparent fil couleur d'arc-en-ciel qui unit de nouveau les essences de la terre aux essences du ciel. La nature des choses naturelles n'en est pas changée et l'observation physique n'y peut rien déceler de nouveau. Il ne s'agit pas cependant d'une illumination insensée née du désir de l'homme. Ce qui change, c'est que la nature a cessé d'être opaque au surnaturel. Par la descente médiatrice du Christ sur la terre, le dialogue de Dieu avec l'homme se rétablit dans l'absolue pureté sur la face du globe et l'homme se nourrit de vie divine par la médiation d'un petit nombre de matières privilégiées.

Il est de l'essence de la liturgie d'être symbolique et lyrique, car elle est louange et figure efficace du monde divin. Œuvre de Dieu, la nature tout entière est un haut-lieu. Le poète le pressent qui, tel Baudelaire, s'écrie avec nostalgie :

> La Nature est un temple où de vivants piliers
> Laissent parfois sortir de confuses paroles;
> L'homme y passe à travers des forêts de symboles
> Qui l'observent avec des regards familiers.

Mais ces symboles ne sont confus que dans la mesure de notre ignorance et le monde n'est un sanctuaire que dans la mesure où l'homme s'est purifié. Aussi le monde n'est-il encore que le parvis du Trône divin. Tant que la Parole de l'univers demeure obscure, tant que ce Temple est profané, le Seigneur s'est réservé des lieux élus où son peuple se rassemble autour des paroles, des images et des gestes sacrés. C'est là, dans les églises, sous le voile éclatant des symboles poétiques de la liturgie, que se prépare le grand renouvellement de toutes choses.

Les symboles de la liturgie ne sont pas un décor, mais le voile sous lequel déjà coule le fleuve de vie.

Michel Carrouges.

LE SYMBOLISME, INSTRUMENT D'EXPRESSION DE L'HOMME[1]

C'est un des faits les plus étonnants de la psychologie collective que des groupements humains adoptent par un consentement collectif et tacite un système de signes des-

1. La témérité de traiter dans un travail aussi succinct de problèmes aussi graves et variés ne peut échapper à personne, et surtout pas à l'auteur. Ce travail doit donc être considéré comme une esquisse, une sorte de table de matières d'un autre, plus grand — qui ne paraîtra peut-être jamais — mais qui traiterait en détail, entre autres, des problèmes suivants : de la sémiologie, c'est-à-dire la discipline traitant des systèmes de signes; de la place du symbolisme religieux dans la sémiologie; du caractère des relations entre symbole et symbolisé; du symbolisme invocatoire; du symbolisme agissant; du système du symbolisme catholique.

Notre article présuppose de la part du lecteur une certaine connaissance de la phraséologie et des résultats de l'ethnographie moderne. Les exemples, qui seuls peuvent illustrer et prouver une théorie, ont dû être réduits à l'extrême. Nous avons choisi plutôt des cas-types que des exemples spécifiques qui demandent presque toujours des explications détaillées.

Nous nous sommes rigoureusement abstenus de toute polémique. Donner une bibliographie serait, dans ces circonstances, prétentieux. Notre pensée a été formée principalement par l'école de « l'Année Sociologique » : Durkheim, Hubert, Lévy-Bruhl, Mauss, Granet. Il est difficile de surestimer l'enrichissement intellectuel que nous devons à ce dernier. Le livre clair de M. Lucien Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, 1938, traite particulièrement du problème qui nous intéresse. Le lecteur verra que nous abordons le problème différemment. Nous devons enfin signaler que la conception même de la sémiologie — dans le cadre de laquelle à notre avis le symbolisme religieux doit être placé — nous a été révélée par le grand linguiste Ferdinand de Saussure.

Mentionnons enfin que nous avons beaucoup appris de Frobénius et que le *Dictionnaire de Théologie catholique* de A. Vacant, E. Mangenot et E. Amman, et plus particulièrement quelques articles de A. Michel, nous a été d'un constant secours. — Pour des raisons longues à détailler, les travaux de Ernst Cassirer — notamment sa monumentale *Philosophie der symbolischen Formen*, I-III, plus *Index*, Berlin, 1923-1931 — n'ont ni par leur méthode ni par leurs résultats influé sur le présent exposé.

tiné à exprimer tout ce qu'un membre de cette communauté pourrait être désireux de porter à la connaissance d'autrui. Ce système est loin d'être homogène, et comporte des éléments si hétéroclites qu'en fait nous serions justifiés en parlant non pas d'un, mais de plusieurs systèmes de signes adoptés simultanément par une collectivité donnée. L'exemple le plus frappant serait celui de la langue, par quoi nous verrions également que l'importance de ces systèmes de signes est capitale au point de servir souvent à définir les collectivités humaines. Au lieu de : « la collectivité française appelle un « chat » : chat, il serait plus juste de dire : « la collectivité appelant un « chat » : chat, est nommé « française ». Mais les aires d'expansion des systèmes de signes sont inégales et de leurs superpositions résulte cet ensemble très vaste de conventions tacites et souvent inconscientes par lequel un individu peut communiquer avec l'autre. On peut imaginer un cas-limite, où, en l'absence de tout commun système de signes, la communication entre deux individus devient impossible.

Voyons quelques exemples. Le système de signes des hochements de tête (vertical pour signifier le consentement, horizontal pour signifier l'opposition) couvre une aire beaucoup plus vaste qu'aucune des langues. Un chauffeur quittant avec son auto la France pour l'Allemagne ne comprendra peut-être pas la langue du pays où il se trouve, mais saura qu'il devra s'arrêter devant le feu rouge d'un croisement de routes, et qu'un disque rouge avec un trait blanc horizontal au milieu signifie que la rue est réservée à la circulation à sens unique. Le système de signes de la circulation automobile ne sera, d'autre part, compris — du moins en principe — *que* par la collectivité « automobiliste » et demeurera sans signification pour un « piéton » allemand. Les systèmes de signes ne sont compréhensibles que pour les « initiés ». Si l'initiation faite à deux individus, soit inconsciemment par le milieu (comme pour les langues maternelles), soit par un enseignement approprié (comme pour le code de la route), ne comporte aucun trait commun, — la communication entre ces deux personnes sera impossible.

Ceci s'explique par le caractère essentiellement artificiel des systèmes de signes. Il n'y a pas de connexion autre que

la convention collective entre les mots « table » ou « Tisch » et les objets qu'ils désignent; ils sont, en tant que signes, arbitraires, immotivés. Une convention internationale pourrait — du jour au lendemain — changer le code de la route, et nous voyons que le mot « démocratie » désigne, selon les régimes politiques des pays, des conceptions diamétralement opposées.

Seules exceptions dans la langue, les onomatopées sont peu nombreuses et, comme remarque F. de Saussure[2], « leur choix est déjà en quelque mesure arbitraire, puisqu'elles ne sont que l'imitation approximative et déjà à demi conventionnelle de certains bruits ».

L'importance des onomatopées dans la langue est donc réduite; leur existence est cependant d'une portée exceptionnelle, car elle relève d'un domaine différent de celui de la majorité des signes conventionnels.

Pour le Français, l'aboiement du chien est « ouaoua », pour l'Allemand : « waouwaou ». Ces deux onomatopées — d'une façon conventionnelle bien sûr — imitent effectivement l'aboiement. Les deux systèmes de signes, le français et l'allemand, ont adopté deux mots différents non seulement pour désigner « l'aboiement » (*l'aboiement* et *das Gebell*), mais aussi pour l'imiter. La différence entre « aboiement » et « Gebell » d'une part, « ouaoua » et « waouwaou » d'autre part, est essentielle : nous appellerons les premiers *signaux* et les seconds *symboles*, et réserverons le mot *signe* comme collectif des deux.

Signaux et symboles montrent dans leurs caractères de nombreux points communs : ils sont arbitraires; leur emploi est limité à une communauté qui les adopte par accord tacite. Mais les symboles ont une particularité supplémentaire, dont les signaux sont dépourvus, à savoir qu'ils comportent un élément d'initiation, de connexion avec la chose signifiée.

Différents peintres, et même des photographes, mis en présence d'un même modèle — disons un arbre — le représenteront différemment, mais leurs travaux évoqueront immanquablement dans l'esprit du spectateur le concept « arbre ». On ne saurait cependant considérer ces différents

2. *Cours de linguistique générale*, Paris, 1931, p. 102.

tableaux comme des symboles, car ils ne satisferont pas à l'une des conditions énumérées plus haut : à savoir, ils ne seront pas adoptés par une communauté pour évoquer le concept « arbre ». Ils resteront sur le plan individuel d'évocation, tandis que les signes, qu'ils soient signaux ou symboles, relèvent toujours du domaine social.

Il arrive cependant que des représentations individuelles soient adoptées par une communauté et deviennent ainsi des symboles et par la suite éventuellement même des signaux. Un exemple typique nous en est donné par les écritures pictographiques. L'idéogramme chinois pour « arbre » ou pour « cheval » était à l'origine le dessin de ces êtres. Ces représentations se sont alors peu à peu standardisées puis figées dans des formes fortement stylisées qui, par exemple dans l'idéogramme du cheval, ne permettent plus aux non-initiés de reconnaître l'animal. L'idéogramme chinois du cheval est, aujourd'hui, un signal. Dans l'idéogramme de l'arbre on peut encore reconnaître la plante, mais il est évident qu'elle aurait pu être représentée de façon différente; c'est un symbole dont le caractère est foncièrement identique à celui des onomatopées.

Le monde matériel et spirituel est complexe. Telles sont les catégories de la pensée humaine : pour les exprimer il faut un instrument adéquat. La langue n'est pas un signe, mais un système de signes, et les moyens d'expression ne sont pas des mots, mais des phrases. En pratique, pour communiquer avec ses semblables, l'homme use simultanément de plusieurs systèmes de signes.

Dupont et Durand se rencontrent dans la rue, ils désirent se parler, par exemple, pour régler une petite affaire commerciale. Surveillons-les : ils soulèvent leurs chapeaux, ils se serrent la main — pour ce faire ils enlèveront éventuellement leurs gants —, ils se sourient, se disent : « Bonjour, comment allez-vous? », ils échangent probablement quelques phrases dites « conventionnelles » avant d'aborder le sujet principal. Toute une série de signes vocaux et mimés échangés, toute une action dramatique mise en œuvre pour faire savoir à l'autre que d'une manière non hostile on désire lui communiquer quelque chose. Il se pourrait même que Dupont, estimant l'affaire assez importante, invite Durand à un « déjeuner d'affaires », durant lequel il se

gardera bien d'aborder le problème qui l'intéresse, mais dont il attendra la fin pour en parler. Durand saura tout le long du repas les raisons profondes de l'invitation : il se gardera bien de les mentionner. Ils accompliront soigneusement un rituel bien établi, ils boiront à leurs santés respectives et seraient bien étonnés si quelqu'un leur disait que ce qu'ils font est loin d'être « naturel », et que leur déjeuner est lourdement chargé du faix de traditions dont l'origine se perd dans la nuit des temps. Car enfin, au lieu de « boire », on pourrait bien « manger » à la santé de quelqu'un...

D'ailleurs les signes échangés entre Dupont et Durand ne sont non seulement dissemblables (signes vocaux, mimés, etc.), mais appartiennent à des catégories différentes. Offrir à quelqu'un à manger ou à boire signifie clairement lui vouloir du bien; d'ailleurs, si Dupont a bien su choisir les mets et les boissons, Durand appréciera non seulement le geste, mais aussi le plaisir réel qu'on lui a causé. Donner à manger ou à boire sont donc des symboles bien compréhensibles, les symboles des sentiments de Dupont envers Durand. Au moment cependant ou Dupont lève son verre à la santé de Durand (pourquoi ne lève-t-il pas son assiette?), il émet un signal que ce dernier comprend fort bien, mais auquel il serait fort en peine de donner une explication logique, et ceci d'autant moins que Dupont, en vidant son verre à la santé de Durand, cause un plaisir physique non à ce dernier, mais à soi-même.

Si nous nous sommes ainsi longuement étendus sur l'exemple de Dupont et Durand, c'est qu'il nous semblait bien montrer la complexité du système de signes en usage à un moment donné, dans notre exemple : de nos jours. Car il convient de faire une distinction rigoureuse entre les études diachronique et synchronique des signes.

La distinction entre signaux et symboles est essentiellement individuelle. Dès que l'on se sert d'un signe sans en comprendre la signification initiale, on transforme un symbole en un signal. Tel est le cas de l'idéogramme chinois du « cheval ». De même le mot « pigeon » était, à l'origine, une onomatopée, un symbole, qui au cours des siècles a perdu son caractère primitif, et par suite de changements phonétiques est devenu un signal.

Le nombre de cas analogues est immense, mais il est plus difficile de trouver des exemples pour l'évolution contraire : signal-symbole. En voici un :

L'emblème de la Croix rouge n'était à l'origine qu'un signal tout à fait arbitraire, créé par l'inversement des couleurs du drapeau suisse. Il est devenu le symbole, que l'on connaît, de charité et de secours. Récemment encore, l'organisation internationale a dû protester contre l'emploi abusif de son insigne par des médecins et des sociétés de secours non affiliés à la Croix rouge internationale.

Jusqu'ici nous avons parlé principalement des signes évoquant ou représentant des objets ou des êtres vivants. La question devient beaucoup plus compliquée dès que l'on aborde le domaine abstrait. On penserait, *a priori*, qu'il est réservé aux signaux, par exemple dans la langue, où des mots comme *bonté*, *salut*, *compréhension*, etc., ne semblent avoir que des rapports arbitraires avec le concept qu'ils désignent ou qu'ils veulent évoquer.

Les signes doivent, par définition, être perceptibles par les sens et, par conséquent, être matériels. Dans leur immense majorité ils sont perceptibles par la vue ou par l'ouïe. Sons, dessins, gestes, etc., toute la gamme des signes qu'un être humain puisse émettre seront, sans exception possible, matériels et, conséquemment, dissemblables aux concepts abstraits évoqués. On peut évoquer un train, un chien, un chat par des onomatopées; on pourrait penser qu'on ne peut pas évoquer la rédemption, l'expiation, Dieu, par des procédés analogues. La difficulté rencontrée par l'homme désireux de communiquer par des signes ses pensées sur des sujets abstraits est immense, et l'on demeure stupéfait devant l'ingéniosité humaine appelée à résoudre un problème apparemment insoluble. Les luttes terminologiques qui sévissent encore de nos jours dans la plupart de nos sciences permettent d'inférer aux difficultés rencontrées aux premières époques de la langue. Nous allons voir plus loin, en examinant les caractéristiques du symbolisme religieux, l'échappatoire qui a permis à l'homme de contourner l'obstacle créé par la dissemblance substantielle du signe et du signifié.

La langue est certainement le système de signes le plus parfait que l'homme ait jamais possédé, et à ce titre son

étude a un intérêt particulier pour le sujet qui nous occupe. Cependant ce perfectionnement même influe défavorablement sur nos recherches. Car aussi loin que nous puissions remonter dans le temps, aussi loin que nous avancions dans le terrain primitif, la langue apparaît partout et toujours le même instrument quasi parfait qu'elle est à présent. Certains de ses rouages se renouvellent, d'autres changent d'emploi; l'ensemble demeure inchangé. Les civilisations passent, se transforment, s'alternent, elles emploient toutes et toujours la langue, outil indispensable et qui de loin leur préexistait. Il se peut que des hommes sans langue aient existé, mais il nous est absolument impossible de hasarder la moindre supposition sur le caractère de leur civilisation, tellement elle est impensable.

Mais l'homme ne s'est pas borné à l'usage de la langue seule pour communiquer avec ses semblables, nous avons vu plus haut que d'autres systèmes de signes sont et étaient d'usage courant. Ces systèmes ont été tout particulièrement employés sur le plan religieux. De tout temps, l'homme a tenté d'exprimer moyennant des signes autres que ceux de la langue ses pensées religieuses.

Les signes relatifs à des faits religieux ne servaient pas à communiquer sur ce sujet une pensée à un autre homme, mais servaient sans doute à l'établissement d'une liaison entre l'homme et le non-homme, l'humain et le non-humain. Le caractère social de ces signes réside dans le fait qu'ils furent reconnus aptes à l'établissement d'une telle liaison par les membres d'un groupement humain, en l'occurrence : une communauté religieuse.

Si l'homme veut communiquer avec le non-humain il ne peut y réussir que de deux façons, à savoir :

1) Il se sert du système de signes employé ou supposé être employé par le « non-humain », que celui-ci lui fait connaître d'une façon ou d'une autre.

2) Il se borne à l'emploi de symboles, qui, de par leur nature, sont plus aisément accessibles aux non-initiés que les signaux.

En tant que chrétiens nous estimons que seule la Révélation faite par Dieu répond aux exigences de la première éventualité. Nous y reviendrons à la fin de cette étude.

La deuxième éventualité relève entièrement du domaine

du symbolisme religieux, que nous définissons comme suit :

Un système de signes composé exclusivement de symboles et destiné par une communauté humaine à communiquer avec le non-humain.

Ayant ainsi défini le symbolisme religieux et indiqué la place qu'il occupe parmi les autres systèmes de signes, nous nous attacherons, dans la deuxième partie de cette étude, à en déceler les caractéristiques principales.

II

Le symbolisme religieux fait partie de l'héritage le plus ancien de l'humanité. Il est indispensable pour sa compréhension de l'enchâsser dans son milieu naturel, c'est-à-dire dans la conception du monde de l'homme primitif. Nous allons donc essayer d'évoquer, d'une façon tangentielle bien sûr, l'atmosphère dans laquelle le symbolisme religieux fit éclosion pour la première fois, et qui survit jusqu'à nos jours, partiellement du moins, et ceci grâce à ce symbolisme.

Le monde forme un tout dont les éléments, pour hétéroclites qu'ils soient, se trouvent d'une façon ou d'une autre étroitement liés entre eux. Le moindre désordre, la moindre irrégularité peut avoir des suites graves; il n'y a pas d'action « neutre », car ce qui n'est pas propice à la marche du monde lui est forcément funeste. Que cet ordre ait été établi par un être surnaturel ou non, il existe néanmoins, et l'homme sensé doit le respecter, il doit s'y conformer.

La société humaine n'est que le reflet sur l'homme de cet ordre, en fait ils s'enchevêtrent, ils se confondent. Si l'humanité sombre dans le désordre, la nature se dérègle; d'ailleurs, il ne saurait en être autrement, la société humaine et le monde qui l'entoure n'étant que deux aspects, d'essence analogue, de l'ordre. Il découle de ceci que les êtres et les choses qui peuplent le monde ne sont pas aussi strictement séparés les uns des autres que nous l'imaginons aujourd'hui. Les dieux diffèrent des hommes comme ceux-ci diffèrent des animaux, mais le passage d'une catégorie à l'autre est loin d'être impossible, les

métamorphoses, les natures doubles, n'ont, en soi, rien de surprenant.

Il serait cependant erroné de penser que le tout manque de système. En fait, les êtres, les objets, les phénomènes, tout est classé, groupé selon des principes bien établis, mais qui se trouvent être différents des nôtres. Un animal est souvent plus étroitement associé à une direction, une couleur, un phénomène naturel, qu'à un autre animal. Les corrélations sont déterminées par des faits d'un ordre différent que celui auquel nous sommes habitués, elles existent cependant et sont aussi impératives que les nôtres.

Les systèmes de classification dont se sert l'humanité ressemblent en plus d'un point aux langues. Adoptés par une collectivité que souvent ils définissent, ils se basent sur des conventions collectives tacites. Le système de classification adopté paraîtra toujours naturel au groupe qui l'emploie et arbitraire aux autres. En fait, il sera toujours arbitrairement choisi parmi les innombrables systèmes possibles, ou, plutôt, imaginables.

Les principes de classification relèvent souvent de l'affinité ou de l'incompatibilité naturelles des choses : l'eau et le feu, ou le masculin et le féminin, ou encore l'est et l'ouest, etc., formeront des catégories divergentes et opposées. D'ailleurs, la définition des catégories se fait presque toujours par opposition. C'est sans doute autour de ces noyaux naturels que se sont constituées — grâce aux facultés associatives de l'homme et sanctionnées par la collectivité — les catégories classificatrices.

Les membres d'une même catégorie sont beaucoup plus étroitement associés dans les systèmes classificatoires primitifs que dans les nôtres. A nos yeux, la classification se fait par une personne extérieure, l'observateur, ou, si l'on veut, le classificateur. C'est lui qui groupe arbitrairement, c'est-à-dire selon son propre point de vue, les choses et êtres en catégories. Les sujets groupés, eux, sont inconscients et ne sont pas censés avoir un sentiment d'appartenance quelconque. Certains animaux, du fait des zoologistes, sont groupés dans la catégorie des mammifères; la baleine, le lion et le rat n'en ont cure et ne se sentent pas mutuellement liés.

Pour l'homme primitif les faits se présentent sous un

jour différent. Les sujets d'une même catégorie s'y trouvent naturellement, d'eux-mêmes. De fait ils représentent le même principe, ils ne font qu'un, on pourrait dire qu'ils sont les membres différents du même corps. Si le cerf et le soleil se trouvent être incorporés dans la même catégorie, cela signifie qu'il y a entre eux une union substantielle : le cerf *est* le soleil et vice versa. C'est là, il nous semble, la véritable explication de la fameuse « loi de la similarité » aux termes de laquelle « le semblable agit sur le semblable ». Dans la réalité spirituelle primitive, le « semblable » est « identique » et les sujets de même espèce ne sont que parties d'une même unité.

La partie vaut pour le tout, la nature d'une chose réside tout entière dans chacune de ses parties. Les membres de la même catégorie sont consubstantiels. C'est-à-dire qu'ils ne jouissent pas de cette autonomie que notre pensée occidentale se plaît à reconnaître à chaque substance.

En agissant sur une chose on agira *ipso facto* sur son corollaire, puisque les deux ne font en réalité qu'un. Dans la Chine antique « un guitariste veut-il, en plein hiver, faire revenir l'été? Il lui suffit, s'il connaît bien son art, de faire résonner celle des notes de la gamme qui est l'emblème [dans ma terminologie : le corollaire] de l'Été, du Rouge, du Midi. Pour capter dans sa force l'énergie mâle... on doit faire face au Midi; un sage général (peu importe la route qu'il donne à suivre à son armée) sait toujours recueillir cette énergie : il n'a besoin pour cela que de faire déployer à l'avant-garde la bannière de l'Oiseau-Rouge[3] ».

« L'image est à la chose ce que la partie est au tout », mais « la similitude mise en jeu est, en effet, toute conventionnelle; elle n'a rien de la ressemblance d'un portrait[4] ». L'image rappelle son objet surtout par la convention qui les associe. Leur relation est celle du symbole avec le symbolisé. L'image évoquera l'original ou même agira sur lui : les deux sont substantiellement identiques.

Pour se transformer, pour prendre l'identité d'un autre être, il suffit de se déguiser, de s'affubler d'un masque. Un

3. Marcel Granet, *La pensée chinoise*, « L'évolution de l'humanité », vol. XXV *bis*, Paris, 1934, p. 88.

4. H. Hubert et M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie, l'Année sociologique*, VII, 1902-1903, p. 66.

homme déguisé en animal n'est pas seulement semblable, mais effectivement identique à lui. Tout en gardant entièrement ses caractéristiques humaines, il sera — tant qu'il en porte le masque — simultanément et complètement animal, au point qu'il sera à même d'en faire fonction, par exemple dans des cérémonies où une présence animale est requise.

Le Fils de Dieu, en s'incarnant, se « déguise » en homme, en prend tous les attributs, et jusqu'à la mort — il demeure néanmoins tout à fait Dieu. Il a réellement deux personnalités, une divine et une humaine[5]. Pour la rédemption de l'humanité, pour agir sur l'humanité, il doit en faire partie, car ce n'est que le semblable qui puisse agir sur le semblable. L'ethnographie religieuse apporte d'innombrables analogies à l'éclaircissement du dogme de l'union hypostatique. Son mystère ne frappe que l'homme moderne, il n'a rien d'incroyable pour la pensée primitive.

Pour telle communauté humaine, le cerf est un animal solaire, c'est-à-dire qu'il appartient à la même espèce que le soleil, les deux sont substantiellement identiques : le cerf et le soleil. Or, aux solstices d'hiver, il est d'une importance vitale de faire revenir le soleil, le sort de l'humanité en dépend. On fera donc apparaître un cerf dans les cérémonies des solstices d'hiver. Y a-t-il des difficultés à trouver des cerfs ou ceux-ci ne se prêtent-ils pas de bon gré à un cérémonial compliqué ? On ne s'y arrêtera guère, on déguisera un homme ou même un animal en cerf. L'homme déguisé en cerf est le cerf et, partant, est le soleil.

Nous le voyons, il s'agit ici d'une double substitution : le cerf prend la place du soleil, car ils relèvent de la même catégorie; l'homme déguisé en cerf le remplace, car l'image du cerf *est* le cerf.

Le sens des cérémonies de solstices est clair : faciliter le retour du soleil. Le « pourquoi » ne prête guère au doute. On ne saurait en dire autant du « comment ? ».

Les cérémonies de solstices peuvent être interprétées soit comme un acte symbolique destiné à faire connaître au

5. Le lecteur comprendra aisément en quel sens il peut prendre cette affirmation, que le théologien ne peut accepter en rigueur de termes. (N.D.L.R.)

soleil lui-même ou à une divinité le désir de voir ré-apparaître le soleil — acte que nous désignerons sous le nom de *symbolisme invocatoire* — soit comme un procédé propre à obliger le soleil, par une contrainte magique, à faire à nouveau son apparition. Dans cette seconde alternative l'acte symbolique sera opérant *ipso facto*, il aura une influence directe sur la marche du soleil : nous sommes en présence d'un *symbolisme agissant* ou *magique*.

Cette distinction mérite une attention toute particulière; elle peut être résumée comme suit :

L'homme accomplit une action A pour obtenir un résultat R sur un objet d'action O. Dans le symbolisme magique, A est la cause directe de R. La causalité les reliant est comme physique. Dans le symbolisme invocatoire, A sert à faire savoir à un être non humain, mettons à un dieu D, le désir de l'homme d'obtenir le résultat R.

L'action A consiste, en réalité, en l'émission d'un symbole ou d'une série de symboles : S. Que S agisse directement sur O ou qu'il ne serve que de signes émis à destination de D, — pour que A soit opérante il est indispensable qu'un rapport préalable ait existé entre S et O. Car d'une part une interaction directe n'est possible qu'entre sujets corrélatifs, et d'autre part D ne saurait comprendre le signe à lui destiné, si ce n'est un symbole, c'est-à-dire un signe ayant une connexion naturelle avec la chose à laquelle il se rapporte.

Nous avons invoqué plus haut les difficultés créées par la dissemblance substantielle du signe et du signifié. Nous sommes à même maintenant d'indiquer le moyen qui a permis, en matière de symbolisme religieux, de les lever ou tout au moins de les contourner.

La ressemblance ou la dissemblance des choses ne dépend pas de leur nature prise objectivement — c'est-à-dire établie par des procédés scientifiques — mais de la catégorie dans laquelle elles se trouvent placées par la communauté. L'émission du symbole « cerf » ne peut influer sur le retour du soleil que sous condition que les deux appartiennent à la même catégorie : qu'il existe entre eux une connexion. Dans ce cas seulement le symbole « cerf » pourra, soit influer directement sur la marche du soleil, soit être compris par un être divin comme se rapportant au soleil.

Nous avons mentionné les cérémonies de solstices, mais le nombre des cas analogues est infini. Pour établir s'il s'agit d'un symbolisme invocatoire ou agissant, il faudrait juger chaque cas, et non pas seulement chaque cas-type séparément.

A tel lieu de pèlerinage les malades apportent, formés de cire, des bras, des jambes ou autres parties du corps dont ils désirent la guérison. Pour certains, peut-être pour la majorité, les membres en cire seront des symboles destinés à faire savoir à Dieu ou à un saint, dans un langage aisément compréhensible, ses désirs. Certains autres penseront, de nos jours sans doute assez confusément, que la présentation de membres de cire non « malades » (pas déformés, etc.), faite sous certaines conditions et à certains endroits, aura comme effet direct — *ex opere operato* — la guérison du membre malade. Le signe, le symbole du membre malade, ne sera pas émis à destination d'une personne, humaine ou divine, mais sera supposé, par la vertu de la connexion existant entre l'image et la chose représentée, produire la guérison. Dans la première conjoncture nous parlerons de symbolisme invocatoire, dans la deuxième de symbolisme agissant ou magique.

Il ressort de tout ceci que, dans l'esprit de l'homme, le symbolisme religieux destiné à contacter le non-humain peut satisfaire à cette exigence de deux manières très différentes l'une de l'autre. Les deux conceptions peuvent coexister et dans le temps et dans l'espace, et la même action symbolique peut être interprétée, par les agents mêmes, selon deux principes dissemblables.

Pour nous, cette différence paraît essentielle, mais il n'est pas du tout établi qu'elle le soit pour un homme primitif. Il se pourrait donc que ce que nous taxons de confusion ne fût en réalité que manque de précision sur un point qui ne lui parût pas capital.

Le problème suivant se pose maintenant à notre esprit : la similitude des manifestations matérielles des deux aspects du symbolisme religieux s'explique-t-elle par une interdépendance chronologique ?

Aussi loin que nous puissions remonter dans le temps, soit par des documents anciens, soit par l'étude des civilisations archaïques, nous rencontrons partout et toujours les

conceptions magiques, dont le caractère ne montre, selon les lieux et les temps, que des variantes négligeables, au point que nous pouvons bel et bien parler d'unité dans la conception magique. De même, et parallèlement, nous rencontrerons dans les couches profondes des civilisations la conception de parallélisme entre l'ordre humain et l'ordre surnaturel. Finalement nous avons des données non moins anciennes sur des divinités personnelles, auxquelles l'homme s'est adressé pour une raison ou une autre. Dans l'état actuel de nos connaissances, il ne nous est pas possible d'établir un ordre chronologique parmi ces conceptions, si différentes cependant les unes des autres. C'est un fait dont il faudrait s'accommoder. Nous voulons et devons absolument éviter au cours de ce travail la discussion sur la genèse de la religion. Nous n'essaierons pas davantage d'établir une classification générique des divers types de croyances, simplement voulons-nous en envisager les deux principales solutions susceptibles d'être apportées par des recherches futures et leurs implications respectives sur notre sujet, le symbolisme religieux.

En fait, il n'existe que deux types de croyances religieuses. Celles que nous pourrions appeler « théistes », qui sont les religions à proprement parler, et dont le caractère essentiel réside en la croyance en dieux capables d'influer sur les destinées de l'homme et sur la marche du monde, mais sur lesquels l'homme n'a pas de pouvoir, et qu'il ne peut influencer que par des prières, des sacrifices : par le symbolisme invocatoire. D'autre part, les religions de type « magique », où les hommes et les êtres surnaturels (dans la mesure où leur existence est admise) sont dans une interdépendance mutuelle et peuvent agir les uns sur les autres même contre leur gré. Le caractère des communications entre l'homme et le non-humain change, la persuasion cède la place à la contrainte. En pratique, les deux types sont souvent mélangés, il est rare de trouver des cas purs.

En supposant que l'humanité à l'origine ne possédait qu'un type de croyance, nous devrions admettre, soit que les religions théistes se sont développées à partir de croyances magiques, soit l'inverse.

Dans le premier cas le symbolisme invocatoire remonte au symbolisme agissant. Dans la supposition contraire, le

symbolisme invocatoire originel aurait été mal compris par la suite, et l'homme lui aurait attribué une puissance d'action qu'il ne possédait pas. Dans la première alternative, une cérémonie contraignant la pluie à tomber aurait été comprise comme une supplication à un dieu pour donner la pluie, dans la seconde, la nécessité d'une intercession divine ayant été oubliée, une prière aurait été considérée comme opérant *ipso facto*.

Nous ne saurions, faute de moyens, décider de l'antériorité de l'une de ces conceptions.

Il convient cependant de dire que la grande majorité des actes symboliques accessibles à nos investigations relève du symbolisme agissant. Son principe se trouve être la base même de certaines civilisations, notamment celles où la société humaine et le monde naturel ont été considérés étroitement solidaires, où l'homme croyait « que la pérennité et l'harmonie du monde ne sont qu'une conséquence de la stabilité et de la cohésion sociale[6] ».

Tel est le cas de la Chine ancienne :

« L'Autel du Sol, autour duquel se faisaient d'ordinaire les grands rassemblements, était un tertre carré[7]; son sommet était recouvert de terre jaune (couleur du Centre); ses côtés (tournés vers les quatre points cardinaux), revêtus de terres verte, rouge, blanche ou noire. *Ce carré sacré représente la totalité de l'Empire.* On est pourvu d'un domaine dès qu'on s'est vu attribuer une motte de terre empruntée à l'Autel du Sol. Cette motte sera blanche et prise à l'Ouest si le fief octroyé appartient à l'Occident, verte s'il est dans l'Est. Mais que survienne, par exemple, une éclipse, et que les hommes s'en inquiètent comme d'une menace de destruction! Les vassaux accourent au centre de la patrie : pour la sauver, pour reconstituer, dans son intégrité, l'Espace détraqué (et le Temps comme lui), ils se groupent et forment le carré. Ils réussissent à écarter le danger si chacun d'eux se présente avec les insignes qui expriment, si je puis dire, sa nature spatiale et celle de son fief. Ce sera, pour ceux de l'Orient, qui s'alignent à l'Est, une arbalète,

6. Marcel Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, *Sciences Religieuses*, vol. XXXIV, Paris, 1929, p. 240.

7. La terre est carrée aussi!

des vêtements et un fanion verts. L'Espace se trouve restauré dans toutes ses dimensions (et jusque dans le domaine des astres), par la seule force des emblèmes correctement disposés dans le lieu saint des réunions fédérales[8]. »

Le tertre carré symbolise l'Empire, mais comme le symbole est l'image du symbolisé et que l'image et la chose représentée ne font qu'un, — l'action accomplie sur le tertre carré se répercutera sur l'Empire.

Il se peut, comme le pensent certains savants, que « la conception du monde physique soit entièrement commandée par des représentations sociales[9] »; en pratique cependant on a essayé de conformer les secondes à la première. Or cette attitude ne peut s'expliquer que si l'on admet, pour les civilisations en question, l'emploi d'un symbolisme religieux agissant.

Suivant le principe *pars pro toto*, le roi, le chef, *est* la société qu'il représente. En ceci, comme en beaucoup d'autres faits du même genre, la Chine et la Mésopotamie antiques se ressemblent.

« Dans le ciel comme sur la terre, le souverain est le garant de l'harmonie universelle... les choses humaines et les phénomènes célestes étaient... étroitement liés; c'est pourquoi le roi était responsable, ou la première victime, de toute dissonance qui se produisait entre le ciel et la terre[10]. » La marche du monde, la fertilité du pays dépendent du roi; en agissant sur lui on peut influer sur la nature[11]. Le roi *est* la nature, c'est-à-dire il a dans son essence un élément non humain. Cependant il *est* également peuple, car autrement ses actions seraient sans effet pour le monde : il a une nature double. Il sert de symbole aussi bien pour les dieux que pour les hommes.

Des conceptions analogues se retrouvent en Chine avec ceci de différent que dans la civilisation assyro-babylo-

8. *La pensée chinoise*, p. 91.
9. *Ibid.*, p. 343.
10. René Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939, p. 279.
11. Les actions du roi ne sont jamais indépendantes de la société qui l'a délégué : roi et sujets sont complémentaires; quand le roi agit en tant que roi, c'est le peuple qui agit par et sur sa personne.

nienne le roi est symbole invocatoire, tandis qu'en Chine il est symbole agissant.

Nous avons mentionné ces quelques exemples pour illustrer qu'en Mésopotamie comme en Chine, comme en d'innombrables autres cas, l'organisation politique et sociale des communautés humaines était basée sur les principes mêmes du symbolisme religieux. Il est une des clefs de l'histoire primitive de l'homme.

*
* *

Résumons. En l'absence d'une convention formelle entre l'homme et un être divin, qui d'ailleurs n'est imaginable qu'entre Dieu lui-même et l'homme, ce dernier tente de se mettre en contact avec le non-humain moyennant des symboles. Ceux-ci, selon les termes de notre définition, diffèrent des signaux en ce qu'ils ont des rapports non seulement conventionnels, mais réels avec la chose symbolisée. La relation entre symbole et symbolisé se fonde essentiellement soit sur le principe *pars pro toto* ou la croyance que l'image d'une chose est consubstantielle à l'objet représenté, soit sur les systèmes classificatoires en usage chez le groupement humain se servant du dit système de symboles. Les systèmes classificatoires, fondés eux-mêmes largement sur les principes que nous venons d'indiquer, établissent des liens de solidarité entre des choses qui pour nous peuvent paraître assez disparates. C'est grâce à ces liens que des actes accomplis sur ou par un sujet peuvent, soit produire des effets sur un autre sujet, soit faire comprendre à une tierce personne, divine, les désirs corrélatifs de l'homme. Nous avons distingué, selon le cas, un symbolisme agissant ou magique et un symbolisme invocatoire, et nous en avons constaté la grande similitude. Celle-ci s'explique par le fait que, quoique l'un opère par causalité physique et l'autre par causalité morale, ils sont bâtis sur la souche commune des systèmes classificatoires.

*
* *

Il nous reste un mot à dire sur un problème particulièrement important et intéressant, à savoir les caracté-

ristiques du système de signes établi par Dieu pour servir d'intermédiaire entre lui et l'humanité. L'existence même d'un tel système ne saurait être mise en doute. Dans les deux Testaments Dieu donne des indications précises sur les modalités de son service; pensons seulement au Livre du Lévitique, à l'enseignement du *Pater* ou à la Cène.

Une étude approfondie de ce système de signes établi par Dieu permet d'affirmer qu'il est essentiellement composé non de signaux, mais de symboles : il est celui d'un symbolisme religieux tel que nous l'avons défini plus haut.

Dieu, en indiquant à l'homme le système de signes à employer dans les rapports avec lui, s'est contenté d'adopter certains procédés, d'adapter certaines pratiques profondément ancrés dans le fonds religieux de l'homme. Cette conformité est lourde de conséquences, car elle nous montre que Dieu lui-même recourt, dans ses rapports avec l'homme, à des procédés humains, qu'il se conforme aux usages établis et se met en quelque sorte à la portée de l'esprit humain. Le système de signes établi par Dieu en vue d'une communication avec lui est semblable aux systèmes de symboles employés couramment par l'humanité dans ses tentatives — autrement vaines et pour cause — de contacter le non-humain.

Il nous est impossible d'aborder profondément, au cours de cette étude, des problèmes aussi graves, mais nous devons mentionner qu'apparemment le symbolisme chrétien comporte des actes relevant aussi bien du symbolisme agissant qu'invocatoire. Les sacrements relèveraient du premier (*ex opere operato*), les sacramentaux du second (*ex opere operantis*).

Il nous semble qu'une étude s'impose : déceler en détail les conceptions primitives ensevelies dans le symbolisme religieux catholique. Sans vouloir préjuger sur les résultats d'une telle entreprise, nous osons affirmer d'ores et déjà qu'elle montrera que :

1) Les analogies entre catholicisme et d'autres conceptions religieuses pré-chrétiennes peuvent s'expliquer non seulement par des emprunts ou des imitations serviles, mais aussi, et avec plus d'exactitude, par le fait qu'apparemment

la pensée religieuse de l'homme se base partout sur les mêmes conceptions fondamentales.

2) Cette conformité, loin d'infirmer la doctrine catholique, lui apportera en soutien le témoignage « par analogies » de l'ethnologie. Dans la mesure où les mystères de la religion sont intelligibles analogiquement, l'ethnographie religieuse peut et doit jouer un rôle considérable dans la démonstration de leur crédibilité.

Il nous paraît que la science catholique n'a pas jusqu'ici pleinement compris quels beaux résultats elle pouvait attendre d'une telle entreprise.

Il va sans dire que notre but était beaucoup plus modeste : montrer en grandes lignes les caractéristiques du symbolisme religieux.

Cambridge, mars 1950.

Denis Sinor.

LE SYMBOLE SOCIAL

Les remarques suivantes résument deux communications présentées au cours d'entretiens sur le symbole, organisés par des institutions scientifiques[1]. Il est à peine besoin d'avertir qu'elles ne prétendent pas aborder les problèmes du symbole religieux, où nous ne saurions prétendre à quelque compétence. Peut-être, cependant, n'est-il pas sans intérêt d'observer l'usage que les sociétés — et singulièrement notre société contemporaine — ont fait ou font du symbole dans d'autres domaines que ceux de la religion. A cet égard, l'étude de la civilisation traditionnelle ouvre un champ assez vaste et trop souvent méconnu.

Partons de quelques faits concrets. On ne s'intéresse d'ordinaire aux coiffes de nos grand'mères que du point de vue pittoresque ou esthétique. On a oublié que certains détails, en beaucoup de régions, notamment dans le Mâconnais, permettaient de connaître la condition de la femme d'après sa coiffe[2]. La fille à marier n'avait pas droit aux mêmes rubans que la femme mariée ou que la veuve. Le voile de crêpe est, de nos jours, un dernier vestige de ce symbolisme de la coiffure.

Il n'est pas rare de voir flotter, sur le faîte d'une charpente nouvelle, un petit drapeau tricolore, parfois agrémenté d'un bouquet. C'est l'analogue du « mai » — c'est-à-dire du rameau de verdure — que les moissonneurs apportaient, récemment encore, aux fermes des environs de

1. Premier Congrès de l'Institut international d'archéocivilisation (Paris, juillet-décembre 1948) consacré à l'étude du symbole; entretien public sur le symbole social, organisé en 1950 par le Centre d'Études sociologiques (Paris).

2. Cf. Jeanton, *Costumes bressans et mâconnais*, Tournus, 1937, et notre *Civilisation traditionnelle et Genres de vie*, Paris, 1948.

Paris; on en décorait le porche ou la grange. Drapeau, bouquet ou rameau symbolisent l'achèvement d'une tâche exceptionnelle. Les travailleurs l'offrent au patron ou au maître du futur logis, et la bienséance oblige à leur payer à boire en échange.

Ces exemples pourraient être multipliés à l'infini, car, malgré la disparition de bien des gestes traditionnels, notre vie courante en est encore pétrie sans que nous y prenions garde. Pourtant ils sont moins courants que naguère et nombre d'entre eux sont en voie de disparition. En analysant ce phénomène de régression, nous serons conduits vers une meilleure compréhension psychologique du symbole. Mais, tout d'abord, sachons discerner ce qui est symbole véritable.

C'est un fait bien connu que les enseignes ont précédé les écriteaux. Au temps où la grande majorité des citadins étaient illettrés, il fallait recourir à l'image. Était-ce, à proprement parler, du symbolisme? C'était plutôt de l'allégorie élémentaire : l'annonce d'une profession par un outil caractéristique. Nous sentons confusément que le symbole est à la fois autre chose et davantage.

L'allégorie est suggestion; elle tend au jeu d'esprit. Le symbole nous concerne plus directement. De quelle manière? En ce qu'il a trait à notre capacité de sentir et d'agir, les deux étant, ici, indiscernables. Le symbole tend à nous émouvoir pour nous mouvoir vers telle action concrète. Le symbole est un appel à l'être affectif et actif.

Nous pouvons ainsi mieux saisir pourquoi il est, à présent, en régression et pourquoi cette régression n'est que relative. Notre activité dépend, en effet, moins que jadis, de notre vie affective. Tant que l'homme s'est trouvé fournir, par sa seule musculature, le principal moteur dont lui-même se servait, il était essentiel d'obtenir, par des impulsions affectives profondes, la mise en marche et le fonctionnement régulier de ce moteur. Car le corps est une machine que la fatigue, le caprice ou l'humeur du sujet tendent sans cesse à ralentir, voire à gripper. Le symbole est, alors, un facteur déterminant de toute activité, donc de toute productivité — d'où, à ce stade culturel, son règne dans la vie sociale.

Mais avec l'invasion des moteurs mécaniques dans notre

existence, l'initiative, en matière de production, semble échapper au travailleur, donc à sa vie affective : la machine est là, dont le fonctionnement est affaire d'intellect; ce sont les nécessités mécaniques qui prennent, à bien des égards, le commandement. L'homme surveille la machine, la dirige, mais il en devient aussi l'auxiliaire, manuel ou intellectuel, selon qu'il est manœuvre ou travailleur qualifié. Et cette activité associée à la marche des machines est elle-même strictement calculée par des « bureaux d'études », diffuseurs de règlements. C'est la réglementation qui chasse le symbole de notre monde moderne.

Le symbole est-il, pour autant, condamné à disparaître? Des « scientistes » nous le prédisent bien à la légère. A les croire, le symbole ne serait rien d'autre qu'un signe confus, truchement grossier que les mathématiques remplacent inexorablement par des représentations exactes. Si vraiment il devait en être ainsi, comment pourrait-on comprendre l'usage important que l'histoire moderne a fait, et fait toujours, du symbole? En plein XX^{e} siècle, les mathématiques n'ont jamais nui à la croix gammée, à la faucille ni au marteau.

La raison en est simple. Il est certes évident que les conditions de notre action sur l'univers ont changé depuis quelques siècles. L'avènement de la connaissance scientifique a permis, dans une proportion croissante, le calcul des données concrètes de cette action. Mais il ne faut pas oublier qu'en toute action il y a deux faces : le milieu concret et le sujet agissant. Si la science permet de tenter l'analyse et le calcul de l'aspect concret, objectif, d'un acte, les facteurs humains, personnels, lui échappent en grande partie, malgré le récent développement des sciences dites humaines. Or l'homme éprouve naturellement le besoin d'affirmer ses prédispositions, ses prédéterminations actives, de les saisir dans une intuition globale et de les exprimer symboliquement. C'est pourquoi le symbole est principalement tourné vers l'avenir; il exprime des fins idéales.

Or ces nécessités de l'action humaine n'ont pas été entièrement abolies par notre évolution industrielle, quoi qu'on puisse penser à première vue. Si toute une partie de l'activité des hommes est désormais mécanisée, un tel transfert ne saurait jamais être total. L'homme ne sera jamais le

bénéficiaire, entièrement désœuvré, de mécanismes productifs automatiques montés une fois pour toutes par ses prédécesseurs. Si optimiste que l'on puisse être quant à la réduction future des heures de travail, le labeur ne sera jamais éliminé de la vie humaine. Bien plus : l'activité est si intimement inhérente à notre nature que déjà la psychologie industrielle s'inquiète de certaines déficiences dont l'ouvrier de grande usine paye le remplacement de sa force musculaire par des mécanismes toujours plus complexes. Dans la mesure où une part de son activité est remplacée par la machine, l'homme a besoin de restaurer cette activité, de redevenir pleinement actif — fût-ce au cours de ses heures de loisir — afin de restaurer sa personnalité profonde menacée par le travail parcellaire ou trop spécialisé que lui impose sa nouvelle condition d'auxiliaire des machines[3].

Que l'on ne se méprenne pas sur la portée de ces problèmes, qui peuvent paraître question de sociologie bien théorique : ils mettent en cause les sources profondes de l'âme dans la vie quotidienne de nos contemporains.

On a souvent remarqué que l'ouvrier militant est susceptible — si sa conscience de militant le lui inspire — de fournir un rendement très supérieur. C'est dire que, malgré cette place secondaire (à première vue) qui semble échoir au travailleur dans la grande industrie moderne, l'homme reste toujours le facteur dominant de la production. C'est retrouver, au fond du cycle si sombre de l'usinage, l'affectivité humaine, donc le besoin de symboles.

Mais, penseront certains, si le symbole demeure nécessaire, les besoins et l'esprit changent : il nous faut donc imaginer une symbolique nouvelle. Ici l'expérience de notre temps nous répond encore. Prenons pour exemple la croix gammée. Elle était certes un très archaïque symbole, répandu même tout autour du globe; mais son utilisation récente était la conséquence d'une construction intellectuelle : le racisme. Sans doute, prodigieusement popula-

3. On consultera utilement, à cet égard, la mise au point de Georges Friedmann, *De quelques incidences psychologiques, sociales et morales dans l'évolution contemporaine des métiers industriels*, dans *L'Année Sociologique*, troisième série (1940-1948), t. II, Paris, Presses Universitaires, 1949.

risée par un parti politique, puis par tout l'appareil d'un formidable État, cette idéologie est parvenue à galvaniser l'affectivité profonde d'un grand peuple, puis à pousser sa capacité d'action jusqu'au pire. Mais ce parti et cet État s'effondrant, le symbole a perdu sa vertu. Bien que préhistorique, il était trop nouveau. La rupture de tradition avait été trop longue : pour l'Europe, il fallait la compter par millénaires, tant et si bien que les archéologues eux-mêmes sont réduits, quant à la signification ancienne du *swastika*, à des conjectures. La plupart (y compris les théoriciens nazis) croyaient y voir un symbole du soleil, du feu, de la vie. Je serais, pour ma part, fort enclin à y reconnaître un symbole de la foudre. Toujours est-il que la tradition, donc la valeur affective *permanente*, en était bel et bien éteinte.

Trop nouvelles, de même, les trois flèches obliques de la socialdémocratie qui, un instant, lui firent échec. Si la faucille et le marteau demeurent parlants, c'est qu'il s'agit là d'un outillage à peine désuet. On pourrait même prétendre qu'un outil, tombant en désuétude, est mûr pour devenir symbole.

Retenons de ces analyses qu'un symbole ne s'invente pas : on n'invente que des signes ou des signalisations. Au symbole il faut la complicité de notre être profond, qui est, qu'on le veuille ou non, héritage. Et c'est là une précieuse garantie contre le danger contemporain de manipulation des masses humaines par un jeu de symboles. Notre siècle montre en effet que la publicité n'est pas le seul domaine où l'image puisse déclencher des comportements : la politique, de même, tend, de mille manières, à investir nos mécanismes psycho-moteurs et à les contrôler. De ce point de vue, le sort des civilisations se joue aussi, en ce temps, dans le domaine de la symbolique.

Dans la mesure, en effet, où le symbole se dégrade en « slogan », ou en « mot d'ordre », dans cette même mesure notre être profond abdique sa liberté, sa responsabilité intime[4]. Si l'idéal des masses est ainsi canalisé, dirigé par

4. Le symbole de la Croix n'est-il pas un appel à l'initiative de tout homme (vers son salut) ? Les symboles totalitaires de notre siècle sont d'abord exigence d'adhésion passive, toute l'activité du sujet étant canalisée par des consignes dont le caractère exaltant est calculé. Ainsi

une organisation d'hommes à des fins humaines particulières, nous entrons dans un crépuscule de la civilisation, quelle que puisse être l'énormité de nos réussites matérielles.

Il est temps de conclure. La régression des symboles dans nos sociétés n'est que relative. Le « facteur humain » de l'action demeure et demeurera ouvert au rôle de la symbolique. Mais il est à craindre que les techniques psychologiques ne cherchent à s'emparer, à transformer ce qui est et doit être expression en levier de commande. Puisque le symbole traduit naturellement ce qui est profond en nous, certaines forces politiques tentent d'agir, en le maniant, sur notre conscience profonde, et cherchent ainsi à coloniser, en quelque sorte, au travers de symboles, le subconscient des masses humaines.

Ne serait-il pas temps que les « sciences humaines », dont les développements permettent de telles tentatives, soient mises délibérément au service de la conscience libre ?

André Varagnac.

le symbole tend à tomber dans la dépendance des propagandes; d'où le danger des démarquages systématiques. De nos jours, des groupements politiques violemment opposés peuvent entonner à la fois la *Marseillaise*, ou se rencontrer portant des couronnes devant une statue de Jeanne d'Arc.

IMAGERIE ET DOCTRINE

J'ai pris pour sujet de cet article la relation entre l'Imagerie et la Doctrine. La Bible et la liturgie font grand usage de l'imagerie : quel est le critérium qui permettra de distinguer le bon et le mauvais usage de l'imagerie ? Il y a l'interprétation typologique de la Bible : quel est le véritable critérium de cette typologie ? Je montrerai que, dans l'interprétation de la Bible, il est nécessaire de partir toujours du sens littéral voulu par l'écrivain original, en employant tous les secours de la critique, mais en se rappelant aussi ce que la critique biblique a souvent oublié : c'est-à-dire qu'il est nécessaire de regarder tout écrit biblique à la lumière de cette foi d'Israël qui était celle de l'écrivain et de chercher à discerner ce que lui-même cherchait à dire; et aussi que, dans les derniers livres de l'Ancien Testament et dans le Nouveau Testament, ce sens original est souvent un sens typologique. Donc le critérium d'une typologie bonne ou mauvaise doit se trouver dans la Bible elle-même. Ceci pour recourir à un critérium historique. Étroitement lié à celui-ci, il y a un critérium théologique; car c'est la tâche du théologien de mettre les diverses images employées par la Bible en relations correctes l'une avec l'autre au moyen de l'analyse théologique.

I

Saint Thomas d'Aquin, tout au début de la *Somme théologique*, dit qu'il appartient à l'Écriture sainte d'enseigner les choses divines et spirituelles sous la comparaison de choses corporelles (*I^a Pars*, q. 1, art. 9) et au moyen de métaphores tirées du monde visible, le seul dont nous

ayons l'expérience directe. Ceci présuppose la doctrine de l'Analogie, c'est-à-dire qu'il y a une correspondance réelle entre l'ordre créé et l'ordre surnaturel d'où il découle, si bien que les réalités créées représentent vraiment les réalités célestes, bien que toujours imparfaitement (*I^a Pars*, q. 27, art. 1, corps).

Cette idée de l'*analogia entis* est sous-jacente aux paraboles de l'Évangile et est établie dans les paroles de Notre-Seigneur au sujet de la paternité terrestre et de la paternité céleste : « Si vous, tout mauvais que vous êtes, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus votre Père du ciel donnera-t-il l'Esprit-Saint à ceux qui l'en prient! » (Luc, II, 13). Il est affirmé ainsi que l'homme est tombé, sans doute (« tout mauvais que vous êtes »), mais qu'il n'est pas totalement dépravé, ni l'image de Dieu effacée en lui par la chute, car les actes du père terrestre, malgré son imperfection, portent la marque du Père céleste, de qui dérive sa paternité. D'autres paraboles ou sentences paraboliques emploient de la même façon les analogies du monde végétal et celles des relations entre les hommes dans la vie sociale et économique. Le même principe est présent tout au long de la sainte Écriture, où les vérités sur Dieu, sur ses voies et sur sa volonté à l'égard de l'homme sont présentées au moyen d'une imagerie tirée de toute la gamme de l'expérience humaine ordinaire : de la lumière et des ténèbres, de la vie et de la santé, de la maladie et de la mort, de la nourriture, de la boisson, du vêtement et de la maison, des relations familiales et nationales et des figures du père et du roi, des alliances et des accords entre les hommes, de leurs rivalités et de leurs combats, de leur guerre et de leur paix, du rituel immémorial du sacrifice. Beaucoup de ces comparaisons sont employées par toutes les religions et sont évidemment communes à toute l'humanité.

J'aimerais donner un exemple de la manière dont l'Écriture emploie l'imagerie, en prenant la première de ma liste, celle de la lumière et des ténèbres. Au commencement de la création on nous raconte que Dieu dit : « Que la lumière soit » (Gen., I, 3). C'est la lumière naturelle que voient nos yeux; métaphoriquement, c'est la lumière de la raison et de la conscience, comme dans le prologue de saint Jean :

« La vie était la lumière des hommes, et la lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas emporté sur elle » (Jean, I, 4-5), et le Verbe de Dieu fut « la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde » (I, 9). C'est ainsi que le psalmiste dit : « Le Seigneur est ma lumière et mon salut, de qui aurai-je peur ? » (Ps. XXVII, 1), et : « Dans ta lumière, nous verrons la lumière » (XXXVI, 9). « Le sentier du juste est comme une lumière brillante, qui brille de plus en plus jusqu'au jour parfait » (Prov., IV, 18). Le prophète regardant l'avenir messianique voit le soleil se lever sur Jérusalem : « Lève-toi, sois illuminée, car ta lumière approche, et la gloire du Seigneur s'est levée sur toi » (Isaïe, LX, 1); et Siméon, se réjouissant au sujet du Messie nouveau-né, parle de lui comme d'une « lumière pour éclairer les Gentils et la gloire de ton peuple, Israël » (Luc, II, 32). Dans l'Évangile de saint Jean, il est la Lumière du monde, si bien que quiconque le suit ne marche pas dans les ténèbres, mais aura la lumière de vie (Jean, VIII, 12). Mais la venue de la Lumière vers les hommes implique en même temps leur jugement : « Le jugement, le voici : la Lumière est venue dans le monde, et les hommes ont préféré les ténèbres à la Lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises » (Jean, III, 19), comme lorsque les rayons horizontaux du soleil levant, à l'aurore, en brillant dans la maison illuminent la poussière qui, autrement, serait demeurée inaperçue; et les hommes, de même, détestent de voir révéler les secrets de leur cœur. Mais l'ouverture de la personnalité à la Lumière est la condition même du salut : « La lampe du corps, c'est ton œil; si donc ton œil est simple, tout ton corps sera plein de lumière; mais si ton œil est mauvais, tout ton corps sera plein de ténèbres. Si donc la lumière qui est en toi est ténèbres, combien grandes sont ces ténèbres! » (Matth., VI, 22-23). Saint Paul, dans la première Épître aux Thessaloniciens (V) et dans l'Épître aux Romains (XIII), détaille les péchés commis la nuit et dans les ténèbres : ivrognerie, querelles, adultère. Les ténèbres sont aussi le temps du sommeil; « mais l'heure est venue désormais de sortir de votre sommeil... la nuit est avancée, le jour est proche. Dépouillons-nous donc des œuvres de ténèbres et revêtons les armes de lumière. Conduisons-nous avec décence, comme en plein

jour : point d'orgies ni de beuveries, point de luxure ni de débauches, point de querelles ni de jalousies » (Rom., XIII, 11-13); car le Jour est tout proche, le Jour de la royauté du Messie, et nous lui appartenons déjà, comme des enfants de lumière.

Les quelques exemples que j'ai cités en auront rappelé bien d'autres au lecteur; mais ils auront suffi pour montrer l'ample déploiement de cet unique élément d'imagerie, et comment il circule à travers la Bible d'un livre à l'autre. Il n'y a pas d'exercice plus profitable que de rassembler et de comparer les utilisations de ces grands symboles bibliques par les différents écrivains. Car ils constituent les matériaux avec lesquels notre dogme est bâti; ils sont la matière première des formulations de la doctrine théologique. C'est par leur moyen que le croyant, maintenant comme toujours, appréhende la vérité des réalités célestes auxquelles il croit.

Tandis que c'est l'œuvre de la théologie d'analyser et de discuter, l'œuvre de la foi est d'abord de regarder et de contempler. Les images sont là premièrement pour être regardées, appréhendées, pour que l'imagination s'y attarde. De même que l'artiste peint un tableau pour que nous puissions le regarder et y voir l'idée qu'il s'est efforcé d'y exprimer, ainsi la sainte Écriture nous donne cette imagerie pour que nous puissions méditer sur elle. Certes, nous avons toujours besoin d'employer notre raison; nos facultés critiques doivent être toujours en éveil, car sans elles nous tomberons dans des sottises de toutes sortes. Mais il est important aussi de saisir la distinction entre voir et prouver, car il y a toujours ce danger que nous, qui aimons à discuter et à discourir sur les choses saintes, nous soyons si occupés par l'élaboration de *notre* présentation de ces réalités, et par l'effort de prouver que notre manière d'établir la doctrine est plus vraie que celle d'autres hommes, que nous omettons de regarder la réalité même au sujet de laquelle nous sommes en train de raisonner. Il est important aussi, dans l'enseignement populaire, de garder cette distinction présente à l'esprit : car le but de l'enseignement c'est en premier lieu d'amener l'auditeur à un endroit d'où il sera capable de voir quelque chose par lui-même, et en second lieu seulement d'essayer de fixer dans son esprit une

formule correcte, indemne d'erreur intellectuelle. Naturellement, l'auditeur doit être protégé de l'erreur. Mais le but premier de l'enseignement est de présenter l'imagerie, et non pas seulement d'enseigner la doctrine.

Il semble donc réellement erroné de dire que la vérité de la doctrine est exactement représentée par la formulation doctrinale, et que l'imagerie ne sert qu'à fournir des illustrations, permettant de présenter des vérités aux esprits simples et sans formation, qui sont incapables de saisir les formulations exactes et véritables. Car s'il en était ainsi, pourquoi Notre-Seigneur aurait-il enseigné en paraboles ? Il aurait sûrement commencé par donner à ses auditeurs les vérités théologiques exactement formulées, et il aurait ajouté les paraboles pour aider les ignorants. Mais, en fait, il a employé les paraboles et les discours paraboliques comme le principal véhicule de son enseignement. Il en fut de même avec le récit qu'il fit à ses disciples de sa tentation sur la montagne. Nous pourrions avoir aimé le posséder en termes abstraits : allait-il accepter l'idée de la royauté messianique telle que la concevaient les pharisiens, et chercher à établir un royaume temporel d'Israël, régentant les nations avec un gouvernement juste et des lois idéales ? Mais il a mis cela dans ces paroles : « Le diable l'emmène sur une montagne très élevée, lui montre tous les royaumes du monde avec leur gloire et lui dit : tout cela, je te le donnerai si, tombant à mes pieds, tu m'adores. Alors Jésus lui dit : Va-t'en, Satan, car il est écrit : tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et ne rendras de culte qu'à lui seul » (Matth., IV, 8-10).

Mais si l'imagerie est ainsi un incomparable moyen d'expression pour la vérité qui nous est donnée dans la révélation chrétienne, elle peut aussi bien être employée pour exprimer d'autres idées, et très différentes. Elle est employée dans toutes les religions et dans toutes les causes qui inspirent l'effort des hommes. Un seul exemple suffira. Il y a peu d'années, l'Allemagne nazie était pleine d'hommes qui éprouvaient une grande sensation de solidarité nationale en marchant épaule contre épaule, ayant dans leurs esprits l'imagerie de la Nation élue (symbolisme pris aux Juifs qu'ils ont haïs et persécutés), de la Nation pré-

destinée à la domination mondiale, avec Hitler comme son messie rayonnant; et il y avait les grandes assemblées de Nüremberg où, sur les têtes de foules immenses, deux cents projecteurs formaient un dais de lumière, comme une grande tente au-dessus de leurs têtes, et les haut-parleurs leur apportaient la voix de leur Führer bien-aimé encourageant son peuple et lui promettant de l'entraîner. Il y avait là une imagerie, un rituel, un cérémonial; et les symboles employés étaient tout à fait bibliques.

Quel est donc le critérium d'un usage biblique et chrétien de l'imagerie ?

II

Premièrement, il y a le critérium historique. Le Seigneur Dieu s'est révélé lui-même par son action dans l'histoire. Il est donc nécessaire de considérer le cours de l'histoire. Mais nous disposons de peu d'espace, et nous devons nous borner aux points essentiels. Prenons trois dates : 800 avant J.-C., 540 avant J.-C. et 50 après J.-C., et caractérisons la foi qui anima les serviteurs de Dieu à ces trois périodes.

La première date veut représenter le temps où furent écrits quelques-uns des premiers récits du Pentateuque, selon la chronologie communément reçue. Les fidèles d'Israël croyaient alors que Yahweh les avait fait sortir d'Égypte, avait conclu avec eux son Alliance, les avait conduits dans la Terre promise, avec sa présence parmi eux dans la colonne de nuée et dans l'Arche de l'alliance. C'est avec cette foi dans l'action rédemptrice de Dieu qu'ils livrèrent bataille aux Baal de Canaan.

Après cela vinrent les prophètes : Amos, Osée, Isaïe et les autres, qui furent envoyés pour convaincre Israël de péché et l'avertir que Yahweh châtierait leur péché par la défaite, la ruine nationale et l'exil. Tout cela se réalisa. Lors de l'événement, quand Jérusalem fut détruite, allaient-ils demander : Qu'est-il arrivé ? Serait-ce que Yahweh a essayé de sauver son peuple, et qu'il a été vaincu ? Mais non, car leurs prophètes, cent soixante-dix ans auparavant, les avaient avertis de son courroux contre eux, et qu'il les punirait justement de cette manière; et maintenant Jérémie

et Ezéchiel les exhortaient à accepter la calamité comme la punition de Yahweh, à se repentir, à se tourner vers lui avec espérance, parce que lui, qui les avait frappés, était capable de les sauver. Yahweh n'avait pas achevé son plan à leur égard.

Nous arrivons ainsi à notre seconde date, cinquante ans environ après l'exil. Les fidèles d'Israël confesseraient maintenant leur foi à peu près ainsi : « Nous croyons que Yahweh notre Dieu nous a réellement délivrés de la servitude d'Égypte, unis à lui par l'Alliance et introduits dans ce bon pays. Mais nous avons péché contre lui, et nous méritons le châtiment que nous avons souffert. Mais maintenant nous croyons, selon sa parole manifestée par ses prophètes, qu'il viendra un Jour de Yahweh, où il nous délivrera de nouveau, non pas de l'Égypte, mais des régions de notre exil (Jér., XXIII, 7-8), conclura avec nous une nouvelle Alliance, dans laquelle sa loi sera écrite dans nos cœurs, et nous le connaîtrons véritablement (Jér., XXXI, 31-34), étant vraiment convertis et rendus obéissants par son Esprit mis en nous (Ezéch., XXXVI, 25-27), et sa Présence reviendra dans le temple restauré à Jérusalem (Ezéch., XLIII, 1-7; Is., XL, 1-11), et toutes les nations viendront participer à la connaissance de Dieu qu'il nous aura donnée (Is., XLV, 22-23).

Nous devons remarquer que dans ces grands passages tirés des prophètes, les événements historiques de l'Exode, l'Alliance et la marche à travers le désert vers Canaan sont utilisés comme une imagerie pour décrire les futures actions libératrices de Dieu. Il s'ensuit que, lorsque Jérémie et Ezéchiel lisaient (puisqu'ils les ont réellement lus) les récits de l'Exode que nous possédons, ils les interprétaient à la fois dans un sens historique et dans un sens typologique.

Mais ces grandes espérances ne furent pas accomplies lorsque, à un moment donné, certains des exilés rentrèrent en Palestine. Il était encore nécessaire qu'Israël vécût pendant cinq siècles sous la discipline de la loi et le culte de la synagogue.

Nous arrivons ainsi à notre troisième date. Jésus est venu, a été crucifié, est ressuscité des morts; l'Esprit a été donné et l'Israël de Dieu comprend maintenant les Gentils aussi

bien que les Juifs. Mais la même imagerie est encore employée dans une confession de foi comme celle-ci, que les apôtres auraient pu faire aux environs de l'an 50 après J.-C. : « Le Seigneur Dieu jadis a délivré nos pères de l'esclavage d'Égypte, a donné l'Alliance et la Loi et leur a fait les promesses messianiques. Tout est maintenant accompli en Jésus le Messie, qui est notre Agneau pascal immolé pour nous, et dans un second Exode il nous a rachetés, non plus d'une oppression politique, mais de l'ennemi suprême de l'homme : le démon, le péché et la mort; lui qui, dans la sainte Cène, nous a donné le calice de la Nouvelle Alliance en son Sang; lui qui, à la Pentecôte, a répandu sur nous le Saint-Esprit; en la personne de qui la Présence de Dieu est revenue pour demeurer parmi nous (Jean, I, 14), non dans un temple fait de main d'homme, mais dans ce vrai Temple qui est son corps, dont nous sommes les pierres vivantes (Ia Petr., II, 5); et qui a ouvert les portes de son Israël pour admettre des gens de toutes nations, faisant d'eux l'Église catholique. Et nous regardons en avant, vers le jour de son second Avènement, lorsque nous, qui sommes maintenant imparfaits, serons rendus parfaits, et que son glorieux dessein envers l'humanité sera accompli dans la Jérusalem nouvelle. »

Remarquons non seulement comment l'ancienne imagerie subsiste, mais aussi qu'elle n'est pas une explication inventée après coup pour expliquer la signification des événements survenus, mais qu'elle était présente dans les événements eux-mêmes. C'est Jésus lui-même qui, à la Cène, inaugura la Nouvelle Alliance prédite par Jérémie. A la Pentecôte, Pierre expliqua la signification de l'événement en citant les paroles du prophète. L'explication typologique n'a pas été ajoutée après coup, comme on peut ajouter un ornement à un édifice, mais elle fait partie de la structure de l'édifice. Nous pouvons lui opposer en tout point une fantaisie typologique comme l'interprétation du fil écarlate que Rahab attacha à sa fenêtre, dans le vallon de Jéricho, pour être sauvée dans la destruction de la ville, donnée comme un type du sang du Christ par lequel nous sommes sauvés de la mort du péché. Là, l'interprétation n'a rien à faire avec la signification originelle voulue par l'écrivain; elle serait également valable si l'histoire était imaginaire;

il n'y a pas de continuité théologique entre le type et l'accomplissement; et finalement, après que nous avons observé le type, nous n'avons reçu aucune lumière nouvelle sur la signification de la mort du Christ[1]. Ce n'est pas que l'interprétation typologique du fil de Rahab soit en aucune manière nuisible; c'est qu'elle ne peut revendiquer aucune autorité venue de l'Écriture, parce que cette signification a été introduite dans le texte par celui qui a trouvé le premier cette signification.

L'imagerie des promesses messianiques, d'autre part, contient l'explication première que les apôtres nous ont donnée de la signification des événements. Nous n'en avons pas moins besoin que les chrétiens de l'âge apostolique pour pouvoir savoir ce que nous sommes, ce qu'est notre vocation chrétienne. Sommes-nous des hommes en quête d'une religion, et désireux de choisir la meilleure parmi les diverses religions valables pour nous aujourd'hui? Non, nous sommes membres de l'Israël de Dieu, « de la semence d'Abraham » au sens où saint Paul l'explique dans l'Épître aux Galates (III, 31); nous sommes parties prenantes dans le dessein de Dieu pour le salut de l'humanité, qu'il a réalisé dans l'histoire, par une Nation élue et une Église visible.

Observons la continuité de l'Israël de Dieu tout au long de l'histoire. Nous chantons dans l'hymne de Pâques :

> Et maintenant, après le passage de la mer Rouge,
> Chantons au Christ, notre chef.
> Dans la nuit de Pâques, protégés
> De l'Ange dévastateur,
> Arrachés à la tyrannie
> Très dure du Pharaon...

Nous avons été libérés de l'Égypte; pour échapper non pas à la corvée des briques, mais à l'esclavage des mauvaises habitudes, au pouvoir de péché et à la crainte de la mort. Alors Israël était une tribu primitive cherchant un territoire et livrant de féroces batailles contre ses ennemis, Amalec, Edom et Moab; il a chanté quelques-unes de ces

1. Cf. Dom C. Charlier, « Typologie ou Évolution », dans *Esprit et Vie*, nov. 1949, pp. 592-594.

batailles dans ses psaumes. Maintenant, le peuple de Dieu cherche à réaliser son héritage d'une patrie céleste, apprend à vivre par la foi la vie de citoyens dans la cité de Dieu, et livre des batailles spirituelles au diable, au monde et à la chair. Pourtant il y a une ligne continue de développement historique, reliant le présent avec ce passé lointain; une ligne qui court à travers la prédication prophétique, le Deutéronome et l'Alliance de Josias, le passage d'Israël à travers l'exil, passage à travers la mort vers une résurrection nationale, à travers les prophéties messianiques jusqu'à leur accomplissement dans le Christ Notre-Seigneur.

A cause de la continuité entre l' « Église du désert » (Actes, VII, 37) et l'Église catholique, les formes d'expression qui appartiennent à l'Ancienne Alliance peuvent encore être employées dans la Nouvelle. Nous aussi, nous avons passé à travers la mer Rouge, et nous avons marché sous la colonne de nuée, et nous avons pris notre part, dans l'Eucharistie, à la manne et à l'eau jaillie du rocher, comme dit saint Paul (I Cor., X, 1-4); nous aussi sommes en danger de pécher quand nous traversons notre désert (*Ibid.*, 5-13). Nous aussi combattons contre Moab, Edom et Amalec, dans un sens spirituel; et la ligne de développement, ici, se déroule de la manière suivante. L'Israël primitif livrait les batailles du Seigneur contre ses ennemis; mais les prophètes disaient qu'à cause du péché d'Israël le Seigneur combattait contre son propre peuple quand il punissait Jérusalem pour son péché, contre les membres impies et idolâtres de la nation, contre l'impiété et l'idolâtrie dans le cœur de chaque Israélite; jusqu'à ce que, à la fin, vînt celui qui, comme *Christus victor*, livrerait sa guerre victorieuse contre Satan et toutes les armées du mal, et dominerait, victorieux, dans sa résurrection. C'est la continuité à l'intérieur de la transformation qui rend nécessaire l'emploi de la vieille imagerie dans un sens spirituel.

Nous pouvons vraiment appeler cela la grand'route de la théologie biblique. Elle part de la vérité littérale de l'histoire originelle; car Israël a vraiment quitté l'Égypte et traversé le désert. Elle continue lorsque les prophètes parlent de la délivrance future en termes dérivés de la délivrance originelle. Elle est achevée quand le salut vers lequel ils regardaient se réalise. Nous avons vu quelle est

l'ampleur de l'imagerie qui se relie directement à ce développement historique.

D'autres grands thèmes d'imagerie sont employés pour le décrire. Il y a le thème du Sacrifice, que nous ne pouvons traiter en détail ici. Notons seulement comment la victime du sacrifice devait toujours être « sans défaut » (par exemple, Lévit., 1, 3); mais l'offrant, celui qui fournit le sacrifice, savait bien que lui-même n'était pas sans défaut, étant souillé de péchés. Il doit offrir, pour soi-même, une victime sans défaut; pourtant, les prophètes lui ont enseigné que Dieu n'avait pas besoin d'une telle victime, et qu'une telle victime ne pouvait effacer ses péchés. Ces problèmes demeurèrent sans solution jusqu'à la venue de Celui qui était vraiment l'Agneau de Dieu, la Victime du sacrifice fournie par Dieu lui-même, qui, par l'offrande de son humanité sans péché, pourrait réellement, et non seulement symboliquement, ôter le péché et, en unissant les hommes à lui-même, faire que leurs vies aussi deviennent un vivant sacrifice à la gloire de Dieu.

Il y a l'image du Berger, que la piété moderne aime employer comme symbole de la sollicitude du Seigneur envers l'âme individuelle. Mais, dans la Bible, Dieu est, au sens premier, le Berger d'Israël : « Écoute, ô toi, Berger d'Israël, toi qui conduis Joseph comme une brebis » (Ps. LXXX, 1). Alors Dieu désigne des hommes pour gouverner Israël à titre de bergers en son nom; Josué est désigné à la place de Moïse « pour que l'assemblée du Seigneur ne soit pas comme des brebis qui n'ont pas de berger » (Nombre, XXVII, 177)7; David est appelé pour devenir « le berger du peuple de Dieu » (II Sam., V, 2). Puis, au chapitre XXXIV d'Ézéchiel, les gouvernants qui ont mal dirigé le peuple de Dieu sont condamnés; il est promis que le Seigneur lui-même sera le berger d'Israël (verset 11) et « cherchera ce qui est perdu, et ramènera ce qui était égaré » (v. 16).

Ces paroles furent citées par Jésus lorsqu'il dit : « Le Fils de l'Homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu » (Luc, XIX, 10). Avant la multiplication des pains, saint Marc dit qu'il eut compassion des foules « parce qu'elles étaient comme un troupeau sans berger » (VI, 34), et entreprit de les nourrir, les ayant d'abord fait s'étendre sur l'herbe verte. Pourquoi Marc emploie-t-il le mot « vert » ?

Est-ce parce qu'il regarde le paysage ou parce qu'il songe au psaume XXIII, 2 : « Il me conduira dans un vert pâturage » ? Dans le chapitre X de saint Jean, nous rencontrons le tableau déjà tracé dans le chapitre XXXIV d'Ezéchiel; il y a les faux bergers, et le troupeau mis au pillage, puis la promesse que Yahweh serait le Berger de son peuple est accomplie quand Jésus dit : « Je suis le bon Berger. » Ce qui avait été promis s'est réalisé. Israël a maintenant son Berger qui réunit dans son troupeau les brebis qui n'ont pas été dans la bergerie d'Israël, et qui désigne le chef de ses apôtres pour « paître ses brebis » (Jean, XXI, 17).

C'est là une grande image qui court à travers les deux Testaments. Il y en a d'autres, notamment celle du Roi qui ne s'assied pas sur le trône de David au sens littéral du pouvoir temporel, mais dont le Royaume n'est pas de ce monde (Jean, XVIII, 36), car il est le Roi spirituel de toute l'humanité (Jean, XVIII, 37), et règne en qualité de Roi du haut de la croix, car lorsqu'il est élevé il attire tous les hommes jusqu'à lui (Jean, XII, 32), exigeant leur amour et leur obéissance. Il y a le Reste, illustré d'abord dans l'image de l'Arche de Noé flottant sur les eaux du jugement, proclamé par Isaïe, réalisé dans la survivance d'Israël à la calamité de l'exil, accompli sous la croix et la résurrection de Jésus, et apparaissant de nouveau dans l'Église croyante, choisie et rassemblée hors du judaïsme incroyant (Rom., II, 5). On voit ici le grand thème du Jugement de Dieu sur le péché, et le salut venant au milieu du jugement.

Toutes ces images appartiennent à la grand'route du développement théologique; et, comme nous l'avons déjà dit, elles appartiennent à la structure de l'édifice. Mais il y en a d'autres dans le Nouveau Testament qui semblent être plutôt des ornements surajoutés; tels sont l'accomplissement dans le Christ de la figure de l'échelle de Jacob (Jean, I, 51) et la comparaison du crucifiement avec le serpent que Moïse éleva dans le désert (Jean, III, 14, 15). Il y a une enluminure médiévale de cette scène dans la Bibliothèque bodléienne, à Oxford, qui montre des hommes du peuple regardant le serpent, et ils sont guéris, tandis que d'autres regardent ailleurs, et ils sont mordus, et d'autres regardent Moïse au lieu de regarder le serpent, et ils sont mordus eux aussi. C'est là un beau tableau, et il a l'autorité

des paroles de Notre-Seigneur dans le quatrième Évangile; pourtant il demeure en dehors du grand courant du développement théologique, car le serpent d'airain du chapitre XXI des Nombres ne reparaît plus dans l'Ancien Testament, sauf lorsqu'il est dit qu'Ezéchias le détruisit (IV Rois, XVIII, 4). Ainsi dans le cas de cet élément de l'imagerie, il apparaît qu'il n'y a pas de continuité théologique; et il est peut-être vrai de dire que, comme image, il serait également valable si le récit des Nombres était imaginaire. Il contraste ainsi avec une imagerie comme celle de l'Exode et de l'Alliance.

Tel est le critérium historique de l'interprétation typologique de l'Écriture. Il dépend de l'étude critique des textes et de la description du développement théologique qui prend place dans le cours de l'histoire, et il consiste en grande partie dans l'étude attentive des mots. Ainsi, par exemple, l'eau est employée pour laver et pour boire, et elle est destructrice quand elle tombe en déluge; de ces trois significations, la première seule vaut directement pour le baptême, et seuls les textes qui parlent de l'action purifiante de l'eau peuvent à bon droit être pris comme types du bain baptismal. Nous avons vu toutefois que le cours du développement historique ne rend pas seulement possible, mais nécessaire l'emploi de l'imagerie historique selon un mode typologique.

III

En conclusion, j'arrive au critérium théologique de l'interprétation typologique : c'est, non plus le développement historique de conceptions théologiques, mais la critique qui est propre à la théologie elle-même. Comme on l'a dit, toutes les analogies et les symboles tirés du monde créé sont nécessairement inadéquats à représenter les réalités divines; et la tâche du théologien est d'analyser les images et d'empêcher qu'on n'en tire de fausses déductions. Je donnerai trois exemples.

a) Dans la parabole du semeur, les épines (Marc, IV, 7) représentent les tentations de la mondanité, qui peuvent facilement étouffer la divine semence et l'empêcher de fruc-

tifier, à savoir quand les hommes aiment les dons de Dieu et oublient Dieu lui-même en cherchant les plaisirs, les richesses, le succès. Mais les épines de la parabole n'ont pas de valeur; elles doivent être arrachées et brûlées. S'ensuit-il alors que le chrétien doit renoncer, *parce que pécheresses*, à toutes les occupations, à tous les plaisirs qui pourraient lui faire oublier Dieu : le commerce, le théâtre, la danse, bref la plupart des occupations humaines? Mais un tel ascétisme n'est pas chrétien. Et on ne peut pas le déduire de la parabole de Notre-Seigneur sur le semeur, parce que dans une autre parabole (Matth., xxv) il parle des talents confiés aux serviteurs du Seigneur pour qu'ils les emploient et les fassent valoir.

b) Nous avons été délivrés, rachetés, par la mort et la résurrection de Notre-Seigneur, de la domination du péché et du mal. Mais un achat implique le paiement d'un prix; à qui donc Jésus-Christ a-t-il payé le prix d'achat de notre rédemption? Au Père ou au diable? Les Pères ont posé cette question, et leur analyse théologique est valable, comme l'a montré Aulen dans *Christus victor*, chapitre III. Mais le Nouveau Testament ne pose jamais cette question; il insiste plutôt sur deux points : que nous avons été rachetés par le Christ de telle sorte que nous puissions lui appartenir (« vous ne vous appartenez pas : vous avez été achetés assez cher », I Cor., VI, 19-20), et que nous avons été rachetés d'un état d'esclavage pour entrer dans la liberté de la cité de Dieu (Gal., III, 13). Il est tout à fait conforme à la nature de l'analogie que, tout en l'employant, on puisse légitimement refuser de poser certaines questions et de tirer certains corollaires. Pour cet exemple, on peut ajouter que le mot de rachat a été employé dans l'Ancien Testament, à propos de Dieu délivrant Israël de la servitude d'Égypte (par exemple Exode, VI, 6), sans qu'il en paye le prix à qui que ce soit.

c) Arius déduisait, du fait que tout père est antérieur dans le temps à son fils, que le Père éternel doit être antérieur dans le temps au Fils éternel. Saint Thomas réfute théologiquement cette fausse conclusion en plaçant côte à côte les deux images du Fils qui est engendré, et du Verbe qui est spirituellement conçu (*Somme théol. I^a P.*, q. 27, art. 2).

Ainsi il est nécessaire pour le théologien de mettre les termes de l'imagerie chrétienne en relation les uns avec les autres, et aussi avec les termes des idéologies contemporaines.

Mais pourquoi l'Église a-t-elle permis aux théologiens de lui léguer tant de doctrines mises en formules, tant de définitions de foi demandant notre assentiment, alors que rien de semblable ne se montre dans la Bible ? Est-ce parce que les théologiens sont accoutumés à penser à la manière de l'esprit grec, qui se délecte dans l'analyse rationnelle, tandis que la Bible reflète l'amour de l'esprit hébraïque pour l'imagerie pittoresque et les modes concrets d'expression ? Il y a là du vrai, mais c'est une réponse trop simple. Il y a une différence dans l'objet même des deux Testaments.

Dans l'Ancien Testament, Yahweh est : *a*) le Dieu d'Israël, *b*) le créateur du monde. Donc nous y trouvons : *a*) une étude complète de la différence entre Yahweh et les autres dieux : il est certes un Dieu tribal, mais, à la différence des autres, il choisit librement Israël pour son peuple et le lie à lui par l'Alliance. Il était donc concevable qu'il pourrait rejeter Israël (par exemple, Exode, XXXII, 9-10); il était libre et souverain dans ses relations avec lui, à la fois pour le juger et pour le sauver. Nous trouvons aussi : *b*) que quand Israël fut confronté avec les grandes civilisations païennes il produisit des études de Dieu comme Créateur : à Babylone, où furent écrits le premier chapitre de la Genèse et les chapitres XL à LV d'Isaïe, et ensuite dans la période grecque, quand le contact avec les Grecs amena les Juifs à la doctrine de la Sagesse en relation avec l'ordre créé. C'est avec ces deux éléments que s'est édifiée la pensée de l'Ancien Testament : les rapports de Dieu avec son peuple élu et avec le monde qu'il a créé. Ainsi les articles de foi, les *credenda* de l'Ancien Testament sont relativement simples.

Mais, dans le Nouveau Testament, les *credenda* impliquent, outre la doctrine de la création du monde par Dieu, l'entier accomplissement des promesses messianiques dans la personne de Jésus : il est venu dans la chair, comme *Emmanuel*, comme le Fils de l'Homme, dans une humanité véritable; il est mort à cause du péché, d'après le modèle du Serviteur souffrant, et il est ressuscité des morts,

il a répandu l'Esprit promis pour que les hommes puissent, en lui, être élevés à la vie nouvelle à la fois en ce monde et dans le monde à venir.

Ainsi l'œuvre de Jésus-Christ lui-même, étant l'achèvement de la réconciliation de l'homme avec Dieu, a fait surgir toute une série de problèmes théologiques sur les relations de Dieu et de l'homme qui n'apparaissent qu'à demi dans l'Ancien Testament : les problèmes de l'union de la divinité avec l'humanité dans l'Incarnation, la responsabilité du péché, le remède au péché, l'accomplissement du sacrifice, la nouvelle création de l'humanité rachetée, la relation, en chacun de nous, du vieil Adam avec le nouvel Adam, et la relation de la vie de grâce ici-bas avec la vie de gloire dans l'au-delà.

Dans le Nouveau Testament, ces réalités sont exprimées au moyen de l'imagerie; mais les théologiens du Nouveau Testament sont déjà à l'œuvre pour ordonner et organiser cette imagerie. C'est sur cette base que s'est élevée l'œuvre des théologiens postérieurs, pour exprimer l'objet de l'imagerie biblique en termes intelligibles à la pensée philosophique héritée des Grecs. En tout ceci leur tâche fut d'abord de sauvegarder la simplicité de l'Évangile originel pour le préserver d'une assimilation aux idées grecques de Dieu et aux conceptions grecques du salut. Le résultat fut la formulation du dogme chrétien en une doctrine trinitaire et christologique. Ainsi l'œuvre des théologiens, entreprise pour préserver la simplicité de l'Évangile contre la corruption des influences païennes, doit être envisagée parallèlement avec le culte liturgique de l'Église, qui a continué sans interruption, comme il le fait aujourd'hui, dans lequel l'imagerie biblique nous est toujours proposée, dans lequel nous louons Dieu avec le vieux langage de la Bible.

(Trad. A.-M. R.)

A.-G. Hebert.

Petite anthologie du symbolisme liturgique

I. — L'explication allégorique

Puisque la liturgie est symbolique — évoquant et réalisant les « mystères » par des gestes et des choses sensibles — de nombreux auteurs du bas Moyen-Age crurent que tous les rites, pris un par un, pouvaient s'expliquer par des raisons symboliques. Mais ils ont confondu le symbole et l'allégorie. Alors que le symbole est global, simple, spontané, populaire, et que sa signification est perçue intuitivement, l'allégorie au contraire est analytique, artificielle, réservée à des esprits non seulement cultivés, mais alambiqués. Alors que le symbole est à la fois affectif et actif, l'allégorie s'adresse à la connaissance rationnelle et réflexive. Elle ne voit plus dans le détail des rites qu'un enchaînement de rébus théologiques et moralisateurs.

Un des représentants les plus typiques de cette tendance est Durand de Mende, dit « le Spéculateur » (1230-1296), dans son *Rational*[1] *des divins offices*, dont voici le chapitre consacré à la signification *Des pales et des corporaux* (IV, 29) :

> Pendant que le prêtre se lave les mains, le diacre dispose sur l'autel la pale corporale[2], par laquelle les ministres et le peuple sont avertis de se garder purs de toute convoitise charnelle de ce monde, comme la pale a été purifiée de la couleur verte et de

1. *Rational* ne signifie pas, comme on pourrait le croire, « explication rationnelle », mais prend l'ornement mystérieux du grand-prêtre juif comme symbole de l'exégèse liturgique : c'est déjà tout un programme !

2. Au XIII[e] siècle, l'usage ancien du corporal couvrant tout l'autel et se repliant sur les oblats n'est pas encore devenu aussi rare que de nos jours, et la distinction moderne entre pale et corporal n'est pas faite. Le symbolisme du linceul appliqué au corporal est très ancien : c'est même de là que vient le nom de corporal.

l'humidité naturelles au lin : la propreté du corporal signifie la pureté du peuple fidèle.

De cette pale, il est dit dans un canon : « Nous avons décidé d'un commun accord que nul ne devra célébrer le sacrifice de l'autel sur une étoffe de soie ou de couleur, mais sur une toile blanche [3] consacrée par l'évêque, terrestre, c'est-à-dire engendrée par la terre, comme le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ fut enseveli dans un suaire de lin blanc », et comme le Christ prit une vraie chair passible et mortelle du corps terrestre de la Vierge : selon l'institution du pape Sixte et d'Eusèbe, c'est donc de lin blanc et non teint qu'on fait les corporaux.

Par ailleurs, le corporal signifie l'intensité de la souffrance du Christ, ou bien le corps du Christ, car, de même que le lin acquiert sa blancheur par tout un travail et de nombreux battages, de même la chair du Christ parvient à la gloire de la résurrection par un long combat.

Le corporal signifie aussi l'Église en tant que corps du Christ, qui est conduite à l'éclat de la vie éternelle par beaucoup de souffrances et de tribulations [4].

En troisième lieu, il signifie le Christ lui-même. De même qu'on ne voit point le commencement ni la fin du corporal quand il est plié, de même sa divinité n'a pas de commencement et n'aura point de fin. Et de même que l'hostie est jointe au corporal et placée sur l'autel, de même la chair du Christ jointe à sa divinité est clouée à la croix.

Remarquez également qu'en certaines églises on étend sur toute la longueur de l'autel la pale corporale qui est sous le calice, de sorte qu'elle a quatre plis dans le sens de la longueur et trois dans celui de la largeur. Elle est ainsi étendue sur toute la longueur de l'autel parce que, selon certains, le linceul où fut enveloppé le corps du Christ fut trouvé ainsi disposé en long dans le sépulcre. Les quatre plis dans le sens de la longueur désignent les quatre vertus cardinales, à savoir la justice, la prudence, la tempérance et la force, qui répriment nos passions innées. Les trois plis en large figurent les trois vertus théologales, à savoir la foi, l'espérance et la charité, qui nous unissent à Dieu.

Mais autre chose peut encore être symbolisé ici. Il y a deux pales appelées corporales, l'une que le diacre étend sur l'autel, l'autre qu'il pose pliée sur le calice [5] : elles signifient les deux linges avec lesquels Joseph enveloppa le corps du Christ. Celle qu'on étend représente le linceul avec lequel on enveloppa le corps dans le tombeau : d'où son nom de corporal. Celle qu'on pose pliée sur le calice représente le suaire dont on enveloppa séparément la tête. Celle qui est étendue signifie la foi, celle qui est pliée l'intelligence; ce mystère, en effet, doit être cru et ne

3. *Mundus* signifie « propre », mais aussi « blanc »; c'est le cas ici.
4. *Pressuræ*, que nous traduisons par tribulations, évoque aussi la préparation du lin.
5. C'est celle que nous appelons aujourd'hui « pale ».

peut être compris, afin que là où la raison humaine n'a pas d'évidence, la foi acquière du mérite.

En second lieu, le corporal signifie l'abaissement du Christ dans sa Passion, le suaire sa souffrance.

En troisième lieu, le corporal signifie le linge dont le Christ était ceint, et le suaire sa souffrance dans les persécutions. En outre, la pale posée sur le calice en couvre la partie supérieure et non la totalité : cela donne à entendre que le suaire ne couvrait qu'une partie de la tête du Christ, selon la coutume juive.

Cependant certaines églises n'ont qu'un seul corporal[6], parce qu'on lit dans l'Évangile que Joseph enveloppa le corps de Jésus dans un linceul propre. On ne dit pas dans des linceuls, et ceci pour signifier l'unité du mystère. C'est le suaire où fut enveloppé le corps du Christ qui est signifié.

Le corporal demeure sur l'autel jusqu'à ce qu'on ait communié et que le calice ait été enlevé, parce que le suaire et le linge restèrent dans le tombeau jusqu'à la résurrection. De plus, le corporal qui reste ainsi montre, à cause de sa blancheur, la pureté spirituelle que doit toujours avoir celui qui reçoit le corps du Seigneur.

Le pape Soter a défendu que les femmes consacrées ou moniales touchent aux objets sacrés, c'est-à-dire au calice, à la patène, aux nappes saintes ou au corporal. Mais elles peuvent confectionner les ornements de l'autel et des ministres, à l'exemple de Marie, qui fabriqua et tissa de tels ornements pour les mystères du tabernacle de l'alliance...

L'esprit « décadent » d'un Huysmans devait se complaire à ces jeux de concepts et d'images et, par un héritage inconscient du romantisme, y voir la clé de l'explication liturgique. Voici un extrait significatif de *La Cathédrale* (ch. v), où le point faible de l'interprétation allégorisante est facile à mettre à nu. Tout édifice a quatre mur, un toit et des fenêtres : pourquoi ces éléments de toute bâtisse auraient-ils, dans une église, une signification ésotérique ? Et pourtant, sous ces puérilités et ces tarabiscotages, il y a un fond de vérité très important et vénérable. L'église de pierres n'est pas un simple abri pour la réunion des fidèles : elle est le symbole, le *sacramentum* de l'Église, bâtie de pierres vivantes que sont les baptisés. Et, sans analyser les composantes du ciment pour trouver à chacune une signification allégorique, il est bien permis, en catéchèse liturgique, de dire que le ciment de ces pierres vivantes est la charité; comme il est non seulement permis, mais traditionnel de dire que le Christ est la pierre angulaire qui soutient tout l'édifice. Nous avons, pour ces interprétations symboliques, des bases scripturaires (Ps. cxvii, Actes, S. Pierre, S. Paul) alors que nous n'en avons

6. C'est encore actuellement le cas à Lyon et chez les Chartreux.

pas pour découvrir dans les quatre murailles les quatre évangélistes ou les quatre vertus cardinales.

Considérez maintenant l'église dans ses détails; son toit est le symbole de la charité qui couvre une multitude de péchés; ses ardoises, ses tuiles, sont les soldats et les chevaliers qui défendent le sanctuaire contre les païens parodiés par les orages; ses pierres, qui se joignent, diagnostiquent, d'après saint Nil, l'union des âmes et, selon le *Rational* de Durand de Mende, la foule des fidèles; les pierres les plus fortes manifestant les âmes les plus avancées dans la voie de la perfection qui empêchent leurs sœurs plus faibles, interprétées par les plus petites pierres, de glisser hors des murs et de tomber; mais pour Hugues de Saint-Victor, moine de l'abbaye de ce nom, au XII[e] siècle, cet assemblage signifie plus simplement le mélange des laïques et des clercs.

D'autre part, ces moellons, de diverses tailles, sont liés par un ciment dont Durand de Mende va vous préciser le sens. Le ciment, dit-il, est composé de chaux, de sable et d'eau; la chaux, c'est la charité ardente et elle se marie par l'eau, qui est esprit, aux choses de la terre, au sable.

Et ces pierres ainsi agrégées, formant les quatre grandes murailles de la basilique, sont les quatre évangélistes, affirme Prudence de Troyes; d'après d'autres liturgistes, elles lapidifient les quatre vertus principales de la religion : la Justice, la Force, la Prudence et la Tempérance, déjà configurées par les quatre parois de la cité de Dieu dans l'Apocalypse.

Vous le voyez, chaque objet peut être pris dans une acception différente, mais rentrant dans une idée générale commune.

— Et les fenêtres? demanda Durtal.

— J'y arrive; elles sont l'emblème de nos sens, qui doivent être fermés aux vanités du monde et ouverts aux dons du ciel; elles sont, en outre, pourvues de vitres, livrant passage aux rayons du vrai soleil qui est Dieu; mais c'est encore Dom Villette qui a le plus nettement énoncé leur symbole :

Elles sont, suivant lui, les Écritures qui reçoivent la clarté du soleil et repoussent le vent, la neige, la grêle, similitudes des fausses doctrines et des hérésies.

Quant aux contreforts, ils feignent la force morale qui nous soutient contre la tentation et ils sont l'espérance qui ranime l'âme et qui la réconforte; d'autres y contemplent l'image des puissances temporelles appelées à défendre le pouvoir de l'Église; d'autres encore, s'occupant plus spécialement de ces arcs-boutants qui combattent l'écartement des voûtes, prétendent que ces trajectoires sont des bras éplorés, se raccrochant dans le péril au salut de l'arche.

II. — Le réalisme excessif

A partir de la Renaissance, le développement d'une culture plus exclusivement rationnelle et plus sensible à l'histoire ne

peut manquer de provoquer une réaction contre tous les éléments impurs de l'exégèse liturgique médiévale. Comme il arrive souvent en pareil cas, cette réaction dépassa la juste mesure. L'œuvre la plus caractéristique de cette tendance, l'*Explication simple, littérale et historique des cérémonies de l'Église* (1706-1713), par le clunisien Dom Claude de Vert, dessèche la liturgie dans sa sève essentielle en voulant la purifier de sa végétation parasitaire. Les explications du clunisien sont uniformément simples et claires, réservent leur préférence aux causes matérielles; elles évacuent trop souvent le sens profond des rites avec leur symbolisme et leur poésie :

> La première partie de la messe regarde l'instruction, commune aux catéchumènes et aux fidèles, sans autre rapport, ce semble, à l'action du Sacrifice, considéré comme sacrifice, que celui d'y préparer en quelque sorte et d'y être liée par l'usage; à peu près comme l'on voit que cette première partie est aussi liée à l'office de tierces, de sextes ou de nones, dont elle se trouve régulièrement précédée (je parle ici de la messe solennelle), qu'elle tient à ces offices et y est immédiatement jointe, sans toutefois lui appartenir par nul endroit (Préface au tome I).

Et Dom de Vert ajoute que, si on lit les saintes Écritures dans cette première partie de la messe, c'est tout simplement pour profiter du rassemblement des fidèles : il ne semble pas soupçonner qu'il y ait un lien intrinsèque entre la nourriture de la foi par la parole de Dieu et le sacrifice eucharistique.

Il serait intéressant de déceler toutes les résonances apologétiques et idéologiques d'une telle attitude en face de la liturgie. Dans sa préface, de Vert attribue à son système d'explications simples et naturelles le privilège de rallier les protestants, rebelles aux interprétations allégoriques. Son historicisme n'est sans doute pas non plus sans lien avec le radicalisme hagiographique d'un Launoy, son contemporain, avec les tendances réformatrices et archéologisantes, en liturgie, qui ont souvent caractérisé le jansénisme et le gallicanisme. Tous ces mouvements, si divers, ont en commun le goût de la simplicité, de l'antiquité, l'horreur des surcharges.

On ne pourrait qu'approuver Dom de Vert de rechercher d'abord les origines historiques des rites, s'il n'avait toujours nié que, même dans leur inspiration primitive, ces rites pouvaient être symboliques, parce que, dans sa nature même et dans son origine, la liturgie est symbolique. Il lui a manqué de pousser son système à fond et, puisqu'il était historien, de mieux connaître l'histoire.

Trésorier de l'Ordre clunisien, il a profité de ses incessants voyages pour collationner d'innombrables coutumiers et rituels

locaux qui lui permirent d'ébaucher une liturgie comparative, mais qui se bornait à comparer des détails sans importance : de tous les passages de la messe où, dans tel chapitre ou tel monastère, on fait tel signe de croix ou telle inclination, il déduit que ces gestes ne sont que l'accompagnement automatique (nous parlerions aujourd'hui de réflexe conditionné) de telle parole, et n'ont donc point été volontairement institués pour une raison spirituelle. Outre que cette liaison des paroles aux gestes va contre sa thèse (c'est là justement du symbolisme, et on ne voit pas comment de tels gestes pourraient être utilitaires !), il y a autre chose dans la liturgie qu'une collection de gestes; et l'explication liturgique, sans exclure la cause immédiate et matérielle, doit, sans tomber dans l'allégorisme, faire appel à des raisons plus hautes.

III. — La conciliation du symbole et de l'histoire

Le P. Le Brun, dans son *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe* (1716-1726)[7], a entrepris la réfutation de de Vert, et a trouvé le juste point entre un allégorisme gratuit et un littéralisme matériel. Sa préface, sévère pour le clunisien, est un merveilleux modèle de pénétration, d'équilibre entre le respect de l'histoire et le sens de la liturgie. En voici quelques extraits qui intéressent notre propos et qui commencent par une citation de de Vert lui-même :

> *Il y a plus de trente ans*, dit-il, *qu'ayant ouï dire à un homme de fort bon esprit, d'ailleurs très versé dans l'Antiquité, que les cierges n'étaient originairement dans l'Église que pour éclairer, cette idée me frappa, me mit sur les voies du sens naturel et historique des cérémonies, et je compris dans le moment qu'il fallait que toutes les autres pratiques de l'Église eussent de même leur cause primitive et physique, et leur raison d'institution. Je me mis donc sur cela à faire la recherche de ces causes et de ces raisons... J'ai tiré mes conséquences, formé mon sentiment, pris mon parti et dressé enfin mon système.* Mauvais début. Tout homme qui commence par faire un système ne cherche et n'aperçoit presque plus que ce qui peut le favoriser.
>
> Et pourquoi faire un système pour expliquer les cérémonies ? Il y en a qui ont été introduites par nécessité, d'autres pour la commodité ou la bienséance, et un grand nombre pour des raisons mystérieuses. Elles ne peuvent donc pas être réduites à une même cause. Il a plu à M. de Vert de faire un système, parce qu'en

7. Le premier volume, avec la Préface, vient d'être réédité dans la coll. « Lex Orandi », n° 9.

commençant son ouvrage il a voulu qu'elles n'eussent toutes que des raisons physiques, de convenance ou de nécessité. Ce n'est pas après ses recherches qu'il a fait son système. Ce n'est qu'après l'avoir fait qu'il a cherché et imaginé de quoi l'autoriser. Dès qu'il eut entendu dire *que les cierges n'étaient originairement dans l'Église que pour éclairer*, son système fut fait généralement pour toutes les cérémonies. *Il comprit dans le moment* QU'IL FALLAIT QUE TOUTES LES AUTRES PRATIQUES DE L'ÉGLISE EUSSENT DE MÊME LEURS CAUSES PRIMITIVES ET PHYSIQUES. Après ce système sitôt formé, toutes les lueurs ou les vraisemblances qui pourront le favoriser seront admises en quelque endroit qu'il les trouve; et tout ce qui paraîtra opposé, quelque ancien et quelque respectable qu'il soit, sera rejeté comme de mauvais goût.

C'est sur ce plan que M. de Vert a travaillé. Son premier soin aurait dû être d'examiner si ce qu'on lui avait dit de l'origine des cierges dans l'Église était bien vrai; si l'usage d'en allumer à la messe en plein jour vient de ce qu'originairement on disait la messe dans des lieux souterrains, et qu'ensuite par pure habitude on a continué d'en allumer, quoiqu'en plein jour, comme il le répète si souvent dans tous ses volumes. S'il avait commencé par cet examen, il aurait pu voir que la réflexion qui le *charma* était fausse; que les cierges ont été dès l'origine dans l'Église, ainsi qu'ils le sont à présent, tantôt pour éclairer simplement, tantôt pour marquer la joie qu'excitent les veilles des grandes fêtes, tantôt pour honorer les reliques des saints et la sépulture des fidèles; et qu'ils ont été allumés en plein jour, nullement par coutume, mais pour des raisons mystérieuses...

M. de Vert a donc commencé par s'égarer en *se mettant sur les voies*; sera-t-il plus heureux dans sa route? L'encens, selon lui, a d'abord été employé dans l'Église pour corriger les mauvaises odeurs; et l'on a donné des cierges allumés aux nouveaux baptisés pour s'éclairer en allant des fonts à l'autel. Ici il n'aurait pas fallu d'étude pour découvrir la fausseté de ses prétendues raisons physiques; un peu d'attention en aurait fait sentir le ridicule. En effet, si l'on n'a brûlé de l'encens que pour répandre de bonnes odeurs dans l'église, il aurait suffi qu'on y eût fait mettre des cassolettes par qui que ce fût. Le pontife n'aurait pas été chargé d'encenser lui-même en cérémonie l'autel, comme on le voit dans les *Constitutions apostoliques*, dans le *Traité de la Hiérarchie ecclésiastique*, et dans saint Ambroise. Il ne se serait pas avisé de bénir cet encens ni de faire en l'offrant ces belles prières qu'on lit dans les plus anciennes liturgies de saint Jacques et de saint Chrysostome, et que l'Église grecque récite encore à présent.

Si les nouveaux baptisés n'avaient allumé leurs cierges que pour s'éclairer en allant des fonts à l'autel, pourquoi ne les aurait-on pas allumés en allant aux fonts, puisqu'il était déjà nuit? Les prêtres, les diacres, les parrains et les autres fidèles qui accompagnaient les nouveaux baptisés n'auraient-ils pas eu les mêmes raisons d'en allumer? Ce sont cependant les seuls nouveaux baptisés qui portent des cierges à la main, et certainement

sans en avoir besoin : car à cette veille solennelle il y avait un si grand nombre de lumières que les ténèbres de la nuit étaient changées en un jour brillant. M. de Vert l'a su; et c'est ce qui lui a fait dire qu'on n'allumait point de cierges pendant l'évangile, parce que le diacre voyait assez clair. Ces grands luminaires auraient-ils donc suffi pour lire, et non pas pour se conduire? M. de Vert aime mieux prendre ce parti que de reconnaître, avec les anciens Pères, que les cierges allumés au sortir des fonts sont un symbole qui montre aux nouveaux baptisés que par le baptême ils viennent de passer des ténèbres à la lumière. C'est là du mystique, M. de Vert ne s'en accommode point. Il semble même ne pas accorder des origines mystérieuses à l'institution des sacrements, comme on le peut voir en quelques endroits de son ouvrage...

Le vrai sens littéral et historique d'un écrit ou d'une cérémonie est celui que l'auteur ou l'instituteur a eu en vue, et c'est souvent un sens figuré, de symbole et de mystère...

Il y a des usages qui n'ont d'autres causes que la convenance et la commodité. Il ne faut point chercher d'autre raison de ce qu'on ne laisse point le missel sur l'autel du côté de l'épître au temps de l'offertoire, si ce n'est qu'il faut laisser ce côté libre pour tout ce qui est nécessaire pour l'oblation. On couvre de même le calice par précaution, et sans mystère, de peur qu'il n'y tombe quelque chose. Si le *Micrologue*, qui reconnaît cette raison, en ajoute d'autres mystérieuses, elles sont, comme de surcroît, de son fond plutôt que de l'Église.

Il y en a qui ont une double cause; une de commodité, l'autre de mystère. La première raison de la ceinture qu'on met sur l'aube est de l'empêcher de flotter et de traîner par terre; et cette raison physique n'empêche pas que l'Église, par les prières qu'elle fait dire aux prêtres, ne les détermine à prendre la ceinture comme un symbole de la pureté, saint Pierre nous ayant recommandé de nous ceindre spirituellement, *Succincti lumbos mentis vestrae*, etc. C'est ainsi encore que la fraction de l'hostie se fait naturellement pour imiter Jésus-Christ qui rompit le pain, et parce qu'il faut la distribuer : ce qui n'empêche pas que diverses Églises n'aient joint à cette fraction de l'hostie des vues spirituelles en divisant l'hostie en trois, en quatre ou en neuf parties.

Quelquefois à une cause physique de commodité ou de bienséance qui a cessé, une raison symbolique a succédé et a fait conserver l'usage. Le manipule n'était originairement qu'un mouchoir, pour servir à ceux qui agissaient dans l'église et qui avaient besoin de s'essuyer. Il ne peut plus servir à un tel usage depuis six ou sept siècles; mais l'Église continue de le faire prendre, pour faire souvenir ses ministres qu'ils doivent travailler et souffrir pour mériter la récompense.

Il y a des usages qui n'ont jamais eu que des raisons de symbole et de mystère. Quelques personnes doutent que cela ait été ainsi dès l'origine; mais on sera facilement persuadé, si l'on considère que les premiers chrétiens avaient toujours en vue de s'éle-

ver vers le ciel, que tout devenait, pour ainsi dire, symbolique entre leurs mains; et que comme les sacrements n'ont été institués que sous des symboles, ils ont toujours été portés à spiritualiser toutes choses.

Saint Paul ne donne que des raisons mystérieuses de l'usage que les hommes doivent observer dans l'église, d'y prier la tête découverte; et les Pères de l'Église, qui expliquent les paroles de saint Paul, ne donnent de même que des raisons mystérieuses de cet usage. C'est aussi par mystère que, durant plusieurs siècles, on a revêtu les nouveaux baptisés d'une robe blanche... Si les premiers chrétiens se tournaient vers le soleil levant pour prier, c'est qu'ils regardaient l'Orient comme la figure de Jésus-Christ... Toutes les cérémonies qui précèdent le baptême sont autant de symboles mystérieux. Saint Ambroise, qui les explique dans le *Livre des Initiés ou des mystères*, dit qu'on fait tourner le catéchumène vers l'Occident pour marquer qu'il renonce aux œuvres de Satan et qu'il lui résiste en face; et il se tourne ensuite vers l'Orient, comme pour regarder Jésus-Christ la vraie lumière.

Rien n'est plus recommandé dans les quatre premiers siècles, que de prier debout le dimanche et tout le temps pascal. Tertullien dit que c'était une espèce de crime de prier à genoux en ce temps, aussi bien que de jeûner. Le premier concile général en fit une loi au 25e canon. Saint Jérôme et saint Augustin, indépendamment de ce canon, qu'ils ont longtemps ignoré, ont toujours parlé de cet usage avec beaucoup de vénération. C'était une tradition qui avait force de loi, selon saint Jérôme; et saint Augustin doutait seulement si elle s'observait par toute la terre. Saint Hilaire et plusieurs autres anciens docteurs l'ont cru venir des apôtres. Or tous ces docteurs, aussi bien que saint Basile, saint Ambroise, les canons des conciles et tout ce qu'il y a d'anciens monuments, n'ont donné que des raisons mystérieuses de cette pratique, et quelle autre raison en effet pourrait-on en donner, si ce n'est que les fidèles ont voulu honorer la résurrection de Jésus-Christ et faire connaître par l'élévation de leur corps l'espérance qu'ils ont de participer à sa résurrection et à son ascension.

C'est donc s'éloigner de l'esprit et des vues des premiers Docteurs de l'Église, et travailler en pure perte, que d'employer son esprit à faire rejeter toutes les origines mystérieuses. L'Église au contraire souhaite que ses enfants s'appliquent à pénétrer les mystères que les cérémonies renferment. On lit dans les anciens sacramentaires cette oraison qui se dit tous les ans à la bénédiction des rameaux : *Faites, Seigneur, que les cœurs pieux de vos fidèles comprennent avec fruit ce que cette cérémonie désigne mystérieusement*; et c'est dans ces vues que les conciles ont ordonné aux prêtres d'apprendre et d'enseigner au peuple ce qu'il y a de mystérieux dans les cérémonies.

SYMBOLISME MYTHIQUE DE L'EAU DANS LE BAPTÊME*

Est-il possible de parler d'un symbolisme mythique dans une religion qui s'est posée contre tout paganisme, et qui met au centre de ses affirmations celle de l'intervention personnelle du Dieu transcendant dans l'histoire? La question est posée au théologien. Mythologues et psychologues ont décelé trop d'analogies entre les symboles chrétiens et ceux qui font l'objet de leur étude pour qu'il puisse les ignorer. Le sacramentalisme chrétien, notamment, ne peut plus être traité comme une nouveauté en tout point; il présente une évidente parenté de structure avec les sacramentalismes des religions naturelles et même avec les symbolisations efficaces mises en œuvre dans la psychothérapie. Il est donc intéressant d'en reprendre l'étude en fonction des données nouvelles.

De l'immense travail qui serait à entreprendre, nous voudrions ici ébaucher les contours sur le point précis du *baptême d'eau* conçu comme *mortifiant et vivifiant* par l'Église des premiers siècles. Cette conception implique-t-elle une référence aux eaux dont nous parlent les mythes d'origine et de régénération? Met-elle en œuvre des archétypes, au sens jungien du terme? En cas de réponse affirmative, quelle est exactement la fonction de ces virtualités mythiques et archétypiques dans l'efficacité intégrale des eaux baptismales chrétiennes?

* Sous le titre « La Dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien », cet article a paru dans *Eranos-Jahrbuch 1949*, et nous remercions vivement la Rhein-Verlag de Zurich, qui nous a gracieusement autorisés à le reproduire.

Rédigé pour un recueil savant de contributions à la science des mythes, et non pour une revue confessionnelle, ce texte ne se présente donc pas comme une exposé de théologie classique : ses conclusions n'en paraîtront sans doute que plus frappantes, et capables d'élargir singulièrement les horizons de nos traités sur la *matière* sacramentelle. (N.D.L.R.)

Eaux mythiques et eaux baptismales

Dans son récent *Traité d'Histoire des Religions*[1], Mircéa Eliade remarque ceci : « Quel que soit l'ensemble religieux où elles sont présentes, la fonction des eaux s'avère toujours la même : elles désintègrent, abolissent les formes, « lavent les péchés » — purifiant et régénérant en même temps[2]. » Il y a donc une identité de structure entre le déluge qui résorbe le monde et l'humanité dans l'eau, instituant une nouvelle époque, les lustrations périodiques qui abolissent l'usure, l'immersion des statues sacrées qui réintègre les forces taries de la divinité, etc. Dans tous les cas, le passage par les eaux signifie efficacement le retour à un principe « antérieur à toutes les formes », « sorte de totalité chaotique des virtualités » où l'existence qualifiée se dissout dans l'indifférencié pour resurgir selon un mode nouveau. La formule alchimique rappelée par Jung[3], *Aqua est quae occidit et vivificat*, exprime en termes lapidaires cette fonction universelle des eaux : les eaux sont ce qui tue et ce qui fait vivre. Un fragment d'Héraclite affirme : « C'est mort pour les âmes que de devenir eau[4] »; c'est mort aussi pour l'humanité et pour le cosmos. Mais, en même temps, c'est vie. Ainsi que le proclame un texte indien : « Eau, tu es la source de toute chose et de toute existence[5]. » D'où cette étrange ambivalence des eaux, objet à la fois d'une terreur sacrée, car l'on craint de s'y abîmer, et d'une vive attirance, car dans leur sein se trouvent cachées la jouvence et l'immortalité. D'une part, en effet, les eaux sont la mer de la Mort, l'abîme à la gueule vorace, le repaire des monstres et des dragons, qui, dans la tradition indo-européenne, représentent un danger permanent pour toute existence formelle; et, d'autre part, c'est au fond de l'Océan que Gilgamesh trouvera la plante merveilleuse, c'est au fond des lacs et des mers que gisent la majorité des chaudrons magiques qui, dans les légendes celtiques, confèrent la jeunesse et

1. Payot, Paris, 1949.
2. P. 187.
3. *Psychologie der Uebertragung*, p. 130.
4. Fragment 68.
5. Bhaviçyottarapurânâ, 31, 14, cité par M. Eliade, *op. cit.*, p. 168.

transforment en héros[6] : l'eau, c'est l'eau de la Vie. Et la liaison dialectique est telle entre les eaux de la Mort et les eaux de la Vie qu'il n'est pas possible de surgir renouvelé de l'onde sans avoir subi la mort en son sein. Dans les monstres qui gardent l'eau vivifiante, et qu'il faut affronter pour obtenir la jouvence, il n'est pas difficile de reconnaître la valence nocturne et mortifiante des eaux.

Sur tous les plans : cosmique, anthropologique et rituel, les eaux font mourir et renaître; elles sont un abîme où l'on se perd et une matrice où l'on se régénère. Gaston Bachelard a décelé cette même fonction des eaux dans cette « mythologie à l'état naissant » que constitue l'image littéraire onirique : « L'imagination du malheur et de la mort trouve dans la matière de l'eau une image matérielle particulièrement puissante et naturelle[7]. » « Pour certaines âmes, écrit-il encore, l'eau est la matière du désespoir[8]. » Mais en même temps il décèle dans l'eau l'un des plus grands et des plus constants symboles maternels[9].

C'est ainsi que tout rituel aquatique renvoie à des eaux primordiales « qui précèdent toute forme et supportent toute création[10] », à des eaux-mères, originelles, d'où ont surgi toutes les existences qualifiées, toutes les vies, dans un processus qui tient à la fois du combat et de l'enfantement. Le rite des eaux répète donc, et ré-actualise pour l'existence concrète son ἀρχή; et s'il réalise une mort, c'est que le retour à l'origine ne peut se faire sans l'abolition des formes et des figures qui supposent précisément le surgissement hors des eaux. Que les eaux ainsi conçues symbolisent avec la femme et avec la mère, comment s'en étonner, puisque d'une part la figure maternelle est à l'origine de toutes nos histoires, et que d'autre part la science nous apprend que la vie a commencé dans les eaux avant d'envahir les terres, et que l'embryon humain commence à vivre dans un milieu aquatique[11] ?

6. M. Eliade, *op. cit.*, p. 182.
7. *L'eau et les rêves*, p. 122.
8. G. Bachelard, *op. cit.*, p. 125.
9. G. Bachelard, *op. cit.*, p. 156. Cf. aussi tout le ch. v : « L'eau maternelle et féminine », pp. 155-180.
10. M. Eliade, *op. cit.*, p. 168.
11. Van der Leeuw, *La Religion dans son essence et dans ses manifestations*, p. 49.

Le rite des eaux a donc valeur de recréation et de renaissance pour l'existence historique. Il réalise un retour à l'origine, une reproduction de la cosmogénèse et de l'anthropogénèse.

Or, l'Église des premiers siècles a incontestablement reconnu aux eaux baptismales une fonction mortifiante et maternelle. « Vous vous êtes enfoncés trois fois dans l'eau, et inversement vous avez surgi, écrit Cyrille de Jérusalem. Dans l'immersion, comme dans la nuit, vous n'avez rien vu; dans l'émersion, inversement, vous vous êtes trouvés comme dans le jour. Au même moment vous êtes morts et vous êtes nés, et cette eau salutaire est devenue pour vous un sépulcre et une mère (τάφος,.. καὶ μήτηρ)[12]. » Pour le Pseudo-Denys, l'immersion symbolise également « la mort et cet ensevelissement où se perd toute figure[13] ». Saint Ambroise, de son côté, écrit : « *Fons quasi sepultura est*[14]. » Inversement, l'émersion est assimilée à la sortie d'un sein maternel. Le Pseudo-Denys évoque la piscine baptismale comme « matrice de toute filiation[15] ». Ephrem le Syrien la célèbre en ces termes : « *O uterum! qui quotidie filios regni cœlorum absque dolore parit* »; et, plus loin : « *Descendunt quidem cum delictis sordibusque, ascendunt vero puri sicut infantes. Baptismum enim fit illis alter uterus, qui gignendo ex senibus efficit juvenes, siculi flumen Jordanis olim repubescentem reddidit Naaman*[16]. » Dans ses catéchèses aux candidats à l'initiation, Zénon de Vérone ne se lasse pas de les inviter à se plonger dans le sein maternel des eaux : « Notre mère est avide de vous mettre au monde... Voyez, du même sein maternel sort une foule éclatante... Entrez donc, avancez, bienheureux qui devez tout de suite boire ensemble le lait de cette mère[17] »; et, liant les deux fonctions des eaux : « Comme une marâtre

12. *Catecheses mystagogicae*, II, 4. P. G., 33, 1080.
13. *La hiérarchie ecclésiastique*, 404 B. *Œuvres complètes du Pseudo-Denys*, trad. M. de Gandillac, p. 261.
14. *De Sacramentis*, VI, 19. P. L., 16, 429.
15. *Op. cit.*, 396 C., p. 255.
16. *Hymni de virginitate*, VII, 7, Éd. Rahmani, 23.
17. Allocutions pascales; invitation à la fontaine baptismale, I-III. Trad. H. Chirat, *La Vie Spirituelle*, avril 1943. Sur la liaison entre l'eau et le lait dans l'imagination littéraire onirique, cf. G. Bachelard, *op. cit.*, pp. 158-170.

(la fontaine) met à mort les hommes par haine de leurs péchés, mais elle les garde amoureusement comme une mère, et ceux qu'elle a mis à mort, elle ne les rend pas vivants avant la complète élimination du poison qu'ils portaient dans leur ancien état, car elle ne veut mettre au monde aucun être de santé douteuse[18]. »

Les eaux baptismales, comme les eaux mythiques, sont donc bien sépulcrales et maternelles. On retrouve en elles la fonction archétypique des eaux. S'ensuivrait-il qu'elles renvoient immédiatement aux eaux primordiales de la cosmogénèse et de l'anthropogénèse ? Le rite des eaux, pour l'Église des premiers siècles, opérerait-il un retour pur et simple à l'origine mythique ? C'est ici que va apparaître ce qui fait la spécificité des eaux baptismales chrétiennes. Il est évident, en effet, que pour les Pères et les rituels de l'Église le rite d'immersion et d'émersion ne renvoie pas d'abord à l'ἀρχή mythique, mais à la mort et à la résurrection du Christ; évident aussi que la maternité des eaux ne se réfère pas d'abord au sein archaïque, mais à la maternité concrète de la communauté ecclésiale.

Déjà saint Paul écrivait aux Romains : « Ne savez-vous pas que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés ? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous aussi nous marchions dans une vie nouvelle » (Rom., VI, 3-4). Cyrille de Jérusalem, immédiatement après avoir désigné l'eau baptismale sous les noms de « sépulcre et mère », poursuit ainsi : « Nous ne sommes pas vraiment morts, ni nous ne fûmes vraiment ensevelis, ni nous ne sommes vraiment ressuscités ayant été vraiment crucifiés : l'imitation a été faite en figure (ἐν εἰκονι ἡ μίμησις), mais le salut est arrivé en vérité (ἐν ἀληθείᾳ δὲ ἡ σωτηρία). Le Christ a été réellement crucifié, réellement enseveli, et il est ressuscité en vérité. Et tout cela nous a été donné par grâce, afin que communiant par le mime (τῇ μιμήσει... κοινωνήσαντες) à ses souffrances, nous acquérions le salut en vérité[19]. » Le baptême est donc immédiatement la répé-

18. *Op. cit., Aux néophytes après le baptême*, II.
19. *Catecheses mystagogicæ*, II, 5. P. G., 33, 1081.

tition, non de la cosmogénèse et de l'anthropogénèse, mais de l'événement rédempteur. C'est à lui qu'il se suspend comme à son ἀρχή propre.

Il est intéressant de constater comment cette référence du baptême à la passion et à la mort du Christ a poussé les Pères qui n'étaient plus très conscients du symbolisme sépulcral de l'eau, à insister sur la parenté de celle-ci avec la terre où le Christ fut enseveli. Grégoire de Nysse, après avoir exposé qu'on ne participe au salut qu'en imitant ce qui est arrivé au Christ, se demande par quelle invention ce « mime » pourra se réaliser. Il n'est pas possible d'être enseveli dans la terre. Mais l'eau ne peut-elle remplacer celle-ci ? Terre et eau sont toutes deux portées à descendre et s'unissent facilement. L'eau peut donc tenir lieu de terre. La figure de la νεκρώσις accomplie par l'ensevelissement dans l'eau nous fait imiter le Christ dans la mesure permise à la nature[20]. Saint Ambroise se pose également la même question. Pour lui, le baptême est la réalisation même de la sentence portée dans la Genèse contre le péché : « *Terra es et in terram ibis* » (Gen., III, 19). C'est qu'en effet : « *Mors interveniens facit finem peccati*[21]. » Cette mort s'accomplit dans la fontaine baptismale où l'eau tient lieu de terre : « *Fons quasi sepultura est*[22]. » « *Mors ergo est, sed non in mortis corporalis veritate, sed in similitudine; cum enim mergis, mortis suscipis et sepulturae similitudinem : crucis illius (Christi) accipis sacramentum*[23]. » Ce soin mis à référer les eaux baptismales à la terre dans laquelle sont ensevelis le Christ et le pécheur témoigne à l'évidence de la relation essentielle du baptême à la mort du Christ. C'est d'ailleurs un lieu commun chez les Pères que de rapporter toute l'efficacité du baptême à la croix[24].

Si une relation aux eaux mythiques subsiste dans le baptême chrétien, celle-ci n'est donc plus immédiate. Elle est qualifiée par l'événement que constitue la mort du Christ.

20. *Discours catéchétiques*, XXXV, 1-9, Éd. Hemmer Lejay, pp. 161-169.

21. *De sacramentis*, l. II, VI, 17. P. L., 16, 428. Même idée chez Irénée : *Adversus haereses*, Éd. Harvey, III, 35, 2.

22. *Ibid.*, VI, 19, c. 429.

23. *Ibid.*, VII, 23, c. 430.

24. Vg. Ambr., *De mysteriis*, III, 14, P. L., 16, 393-IV, 20, c. 394. *De sacramentis*, l. II, II, 5, c. 425.

Étudier la relation même de cette mort aux eaux primordiales sera, du même coup, déterminer la relation du baptême aux eaux mythiques, puisque les eaux baptismales ne se réfèrent plus à celles-ci qu'en tant que le Christ s'y réfère, et dans le sens même que leur confère la mort du Christ.

Or, la mort du Christ a été présentée dans le Nouveau Testament, puis, dans la tradition, comme un baptême, c'est-à-dire comme une immersion dans les eaux de la mort. Immersion qui a constitué une victoire sur l'abîme, et l'avènement des eaux à une fonction vivifiante toute nouvelle dans la communauté ecclésiale. La belle étude de Lundberg a mis ceci en grand relief[25]. Nous nous en inspirerons largement.

A deux reprises dans les Évangiles, il est rapporté que Jésus a eu conscience de sa mort à venir comme d'un baptême. Dans Marc, x, 38, le Sauveur interroge ses disciples : « Serez-vous baptisés du baptême dont je serai baptisé ? » Dans Luc, xii, 50, il laisse échapper : « J'ai à être baptisé d'un baptême, et quelle angoisse en moi jusqu'à ce qu'il soit accompli. » Or, ce baptême c'est l'immersion dans la mer de la mort.

Le thème mythique des eaux de la mort était familier à la pensée judaïque. La cosmologie hébraïque plaçait à l'origine du monde le Tehom, l'abîme qui est sous la terre et autour d'elle, le chaos bourbeux et ténébreux avec ses monstres : les Tânnim, Rahab, Léviathan. Il présente un danger permanent pour toute existence formelle, pour l'homme aussi bien que pour le cosmos. En un sens, Dieu a créé contre lui[26]. Sa parenté avec le schéol et le royaume de la mort est évidente. Citons quelques textes : « As-tu pénétré jusqu'aux sources de la mer, demande Dieu à Job ? T'es-tu promené dans les profondeurs de l'abîme ? Les portes de la mort t'ont-elles été ouvertes ? As-tu vu les portes de l'ombre de la mort ?[27] » Et celui-ci, où schéol et téhom sont synonymes : « Les ombres tremblent au-dessus des eaux et

25. P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Leipzig, 1942.

26. Cf. A. Lefèvre, *Ange ou bête ? Satan*, dans *Études Carmélitaines*, 1947, p. 19.

27. Job, xxxviii, 16.

de leurs habitants[28]. » Le psalmiste implore Yahweh pour être délivré d'une puissance à la fois aqueuse et mortelle : « Délivre-moi du bourbier, que je ne m'enlise pas. Que je sois délivré des eaux profondes; que le courant des eaux ne m'entraîne pas; que le gouffre béant ne m'engloutisse pas[29]. » « Les vagues de la mort m'avaient environné; les torrents de Bélial m'avaient épouvanté; les chaînes du schéol m'avaient enveloppé; les filets de la mort m'avaient surpris[30]. »

Ce thème, à base cosmologique, est resté vivace dans le judaïsme postérieur[31]. Or, il a été repris dans le Nouveau Testament. On le trouve évoqué par Jésus quand il assimile précisément sa mort et son ensevelissement au séjour de Jonas dans le ventre de la baleine : « De même que Jonas fut trois jours et trois nuits dans le ventre du poisson, ainsi le Fils de l'Homme sera au cœur de la terre trois jours et trois nuits[32]. » Or, le thème de Jonas est lié à celui des eaux dévorantes, du royaume de la mort qui engloutit. Nous lisons, en effet, dans Jonas, II, 3 : « Dans ma détresse, j'ai invoqué Yahweh, et il m'a répondu; du sein du séjour des morts, j'ai crié : vous avez entendu ma voix. Vous m'aviez jeté dans l'abîme, au cœur des mers, et l'onde m'environnait. » Pour Lundberg, il n'est pas douteux que la descente du Christ au cœur de la terre ait, elle aussi, la signification d'une descente dans le schéol, dans la mer de la mort[33]. Selon Rom., X, 7, le Christ mort est dans l'abîme : « Qui descendra dans l'abîme faire remonter le Christ d'entre les morts ? »

Ce même thème du Christ descendant dans les eaux de la mort se retrouve dans la représentation que l'Église des premiers siècles se faisait du baptême du Christ dans le Jourdain. Pour Cyrille de Jérusalem, le Christ est alors descendu dans l'eau où se trouvaient les dragons, pour en briser les têtes. S'appuyant sur Job, XL, 19, et évoquant le

28. Job, XXVI, 5.
29. Ps. LXIX, 15-16.
30. Ps. XVIII, 5-6. Cp., XLI, 8; LXIX, 2-4; LXXXVII, 4; CXLIV, 7.
31. LUNDBERG, *op. cit.*, p. 68.
32. Matth., XII, 40.
33. LUNDBERG, *op. cit.*, p. 205. Le tombeau et le schéol sont synonymes, et pour la pensée juive, la notion d'ensevelissement implique l'idée du royaume de la mort. Cf. LUNDBERG, *op. cit.*, p. 219.

psaume LXXIII, 14, il écrit : « C'est toi qui as brisé les têtes des monstres dans les eaux, c'est toi qui as écrasé la tête de Léviathan[34]. » La liturgie grecque de l'Épiphanie assimile le Christ descendant dans le Jourdain à Hélios descendant dans les eaux[35]. Le rituel arménien fait de même[36]. Et l'on connaît l'extrait souvent cité de Méliton de Sardes où le baptême de Jésus est figuré comme un coucher de soleil sur l'océan : « Ainsi le Christ en son baptême brille dans le royaume de la mort[37]. » Lundberg a relevé dans la prédication des Naasséniens et dans le mandéisme des indications d'une assimilation du Jourdain à l'Okéanos mythique identifié au royaume de la mort[38]. Or, le baptême dans le Jourdain est en relation étroite avec la croix et avec la mort. Cyrille de Jérusalem en fait le commencement du Nouveau Testament[39], et Origène y voit une anticipation de la Passion[40]. Nous pouvons donc conclure que le baptême de sa mort a aussi pour le Christ la signification d'une descente dans les eaux de la mort.

Rappelons enfin que le thème de la descente du Christ aux enfers est assimilée, elle aussi, par la tradition à une descente dans la mer de la mort. Nous y rencontrons les motifs liés : des eaux, de l'abîme, du serpent, etc... Une oraison, récitée le samedi saint, et probablement d'origine mozarabe ou gallicane, s'exprime en ces termes : « *Domine Jesu Christe... qui descendisti in lacum, ut ex inferis vinctos educeres...*[41] » Une autre, usitée pour les bénédictions de sépulcres assimile les enfers à l'Averne[42]. Ephrem célèbre en ces termes la descente du Christ : « Comme un plongeur, vous êtes descendu au schéol pour y chercher votre image engloutie. Comme un pauvre et un misérable vous êtes descendu, vous avez sondé l'abîme des morts[43]. »

34. *Catechesis*, III, XI. P. G., 33, 441.
35. CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, Transl. A. J. Macleam, p. 427.
36. LUNDBERG, *op. cit.*, p. 172.
37. Cité par LUNDBERG, p. 172.
38. *Op. cit.*, pp. 151 sqq.
39. *Catechesis*, III, VI. P. G., 33, 434.
40. *In lib. Jesu nave Homilia*, IV, GCS, *Origenes*, VII, p. 309.
41. TOMMASI-VEZZOSI, *Opera*, Roma, 1747, t. II, p. 576.
42. Dom FEROTIN, *Le Liber ordinum*, dans F. CABROL et H. LECLERCQ, *Monumenta Ecclesiae liturgica*, t. VI, p. 394.
43. Cité par F. CABROL et H. LECLERCQ, *Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. IV, Ire partie, c. 696.

Un même thème de *descensus* dans les eaux de la mort se retrouve donc dans l'ensevelissement au cœur de la terre, le baptême au Jourdain et la descente aux enfers. Par conséquent nous devons assimiler le baptême dont la perspective remplit le Christ d'angoisse à une immersion dans ces eaux terrifiantes et mortelles qui constituaient, pour la cosmologie hébraïque, le séjour même de la mort, et un danger permanent pour toute existence formelle.

Or, il est remarquable que pour l'Église des premiers siècles cette immersion n'ait aucunement le sens d'une régénération du Christ par les eaux, mais, au contraire, d'une victoire du Christ sur elles. Le Christ est baptisé, mais c'est pour lutter et vaincre. Lundberg distingue ici deux types de *descensus* : le *descensus* de type combat, et le *descensus* de type Jonas. Dans le premier, l'Hadès, le schéol, l'enfer, d'un mot : le royaume de la mort — avec son symbolisme aquatique et animal — est présenté comme vaincu par l'intervention de la Puissance absolue qui fait sauter les portes avec leurs verrous, écrase les puissances démoniaques, rompt les liens. Dans le second cette même réalité est présentée comme contrainte de rejeter Jésus, et avec lui tous ceux qu'elle tenait captifs [44].

Pour Cyrille de Jérusalem, le corps du Christ « est devenu une nourriture pour la mort, afin que le dragon qui espérait le dévorer rejetât même ceux qu'il avait déjà dévorés [45] ». « Il est descendu spontanément dans le lieu où était la baleine intelligible de la mort... pour que la mort vomît ceux qu'elle avait absorbés [46]. » Il décrit ensuite l'effroi de la mort, voyant descendre dans l'Hadès quelqu'un qui n'était pas enchaîné par les liens du lieu [47]. Cette victoire, le Christ la remporte déjà au baptême dans le Jourdain : le dragon était dans l'eau, « et comme ses têtes devaient être broyées, en descendant dans les eaux il a enchaîné le fort, pour que nous recevions le pouvoir de marcher sur les serpents et sur les scorpions [48]. » Dans la liturgie postérieure, de nombreux textes attribuent la même efficacité à la des-

44. Lundberg, *op. cit.*, pp. 208 sqq.
45. *Catechesis*, XII, xv. P. G., 33. 741.
46. *Catechesis*, XIV, xvii. P. G., 33, 848.
47. *Ibid.*, XIX, c. 848.
48. *Catechesis*, II, xi. P. G., 33, 441.

cente du Christ aux enfers[49]. Ils sont à rapprocher du thème paulinien de la victoire sur les puissances cosmiques[50].

C'est de ce baptême victorieux du Christ dans les eaux de la mort que les eaux baptismales chrétiennes tirent leur origine. L'événement qu'a constitué ce baptême est à ce point décisif que le baptême d'eau dans l'Église ne pouvait pas exister avant lui. A ceux qui objectaient contre le baptême chrétien que le Christ ne baptisait pas, Tertullien répond : « La gloire du Seigneur n'était pas encore accomplie, ni l'efficace du bain établie par la Passion et la Résurrection : parce que notre mort ne pouvait être dissoute sans la Passion du Christ, ni la vie restituée sans la Résurrection[51]. » H. Riesenfeld a bien montré le sens de ce fait, en établissant entre le baptême de Jésus par Jean-Baptiste et son baptême de mort à la Passion une relation d'inauguration à consommation : « Le baptême chrétien en tant que sacrement qui peut être répété et dont la puissance salutaire est communiquée aux hommes ne présuppose pas seulement le baptême de Jésus par Jean-Baptiste, mais encore il ne devient une réalité qu'au moment où le baptême du Christ a trouvé sa consommation dans la mort et la résurrection[52]. »

C'est pourquoi la tradition a souvent représenté les eaux baptismales comme prenant leur source du côté du Christ ouvert par la lance[53]. L'inscription de Sixte III sur le baptistère du Latran affirme : « C'est ici la source de vie qui arrose le monde entier et qui tire son origine de la blessure du Christ[54]. »

Les eaux cosmologiques de la mort, bien loin, par conséquent, de faire retourner le Christ à une origine où il se régénérait, sont, au contraire, l'objet de sa puissance. En

49. *Descente du Christ aux enfers d'après la liturgie*, dans *D.A.C. et L.*, t. IV, I^re^ partie, cc. 685-696.

50. Gal., IV, 3. Col., II, 13. Heb., II, 14.

51. *De Bapt.*, ch. XI. P. L., I, 1212.

52. *La signification sacramentaire du baptême johannique*, dans *Dieu vivant*, XIII, p. 34. Sur le fait que le Christ ne baptisait pas, cf. O. CULLMANN, *Revue de Théol. et de Phil.*, 1942, p. 121, n. 1.

53. TERT., *De Bapt.*, ch. XVI. P. L., I, 1217. — CYR. DE JÉRUSALEM, *Catechesis*, III, X. P. G., 33, 440, etc.

54. Cité dans DÖLGER, *Die Inschrift in Baptisterium S. Giovanni in Fonte... Antike und Christentum*, II, pp. 252-257.

lui, leur puissance dissolvante, les dragons et la mort même qui les habitaient, sont détruites. Et ce sont désormais des eaux absolument nouvelles qui sortent de lui : les eaux cosmologiques mêmes ont changé de sens. L'Église primitive, se retournant, après la victoire du Christ sur les eaux de mort qui hantaient la pensée judaïque d'avant le Christ, ou plutôt sur les eaux originelles, les verront désormais dans une lumière neuve. Tertullien célébrera l' *auctoritas liquidi elementi... divini spiritus sedes, gratior scilicet caeteris elementis... semper materia perfecta, laeta simplex, de suo pura... Quid quod exinde dispositio mundi modulatricibus quodammodo aquis Deo constitit*[55]. Cyrille de Jérusalem fera de l'eau le plus beau des quatre éléments, celui qui existait avant la formation de toute créature, quand l'Esprit était porté sur les eaux : « Ἀρχὴ τοῦ κόσμου τὸ ὕδωρ[56] ». Le reflet de l'événement victorieux illumine désormais les eaux nocturnes de jadis. Le Jourdain lui-même est transfiguré : il désigne désormais les eaux baptismales elles-mêmes et convoie le salut dans le monde entier[57].

Or, ces eaux nouvelles, transformées par le Christ, expriment et effectuent une maternité nouvelle : celle de l'Église issue du Christ. Nous avons vu que les eaux baptismales étaient maternelles. Mais la maternité à laquelle elles se réfèrent est celle même de la communauté qui doit son origine au Christ. L'Église des premiers siècles ne sépare pas le sein des eaux baptismales du sein de l'Église. On lit, dans l'Inscription de Sixte III : « L'Église génitrice met au monde par le fleuve le faix virginal qu'elle a conçu par l'Esprit divin[58]. » Saint Cyprien déclare : « *Secunda enim nativitas quae est in baptismo filios Dei generat, si autem sponsa Christi una est quae est Ecclesia catholica, ipsa est quae sola generat Deo filios*[59]. » Le sacramentaire mozarabe parle en ces termes de la piscine baptismale : « Les enfants de la lumière surgissent ici qu'enfante la Mère Église dans

55. *De Bapt.*, ch. II. P. L., 1, 1202.
56. *Catechesis*, III, v. P. G., 33, 433.
57. Plusieurs textes dans Dölger, *Der Durchzug durch den Jordan als Sinnbild der christlichen Taufe*, dans *A. et C.*, II, pp. 73-79; et dans E. J. Duncan, *Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian Sage*, pp. 60-62.
58. Cité par Dölger, *Die Inschrift...*, p. 252.
59. *Epistula LXXV*, 14. CSEL, 3, 2, 819.

la belle naissance matutinale, par la grâce du Saint-Esprit[60]. »

Le sein baptismal est souvent mis en parallèle avec le sein de la Vierge Marie, qui symbolise elle-même avec l'Église. C'est saint Léon le Grand qui nous en donne les expressions les plus vives : « Pour tout homme qui renaît, l'eau du baptême est comme un sein virginal; le même Esprit qui a fécondé la Vierge, féconde aussi la fontaine[61]. » « L'origine qu'il (le Christ) prit du sein maternel de la Vierge, il la met aussi dans la source de la cuve baptismale. Il donne à l'eau ce qu'il a donné à la Mère[62]. » « C'est lui qui, engendré du Saint-Esprit par la Vierge Mère, féconde son Église immaculée par le même souffle, afin qu'elle mette au monde, par l'enfantement du baptême, une multitude innombrable de fils de Dieu[63]. » Remarquons, au passage, le lien de cette maternité avec le Christ. C'est lui qui fonde la nouvelle maternité des eaux et de l'Église.

Au terme de cette trop brève enquête, nous est-il possible de préciser en quel sens on peut parler d'une dimension mythique dans le sacrement de baptême? Tout le symbolisme sépulcral et maternel des eaux baptismales manifeste qu'elles ont bien une dimension par laquelle elles se réfèrent aux eaux mythiques de l'anthropogénèse et de la cosmogénèse. Mais cette dimension est incluse dans un ensemble religieux qui donne à cette référence un sens absolument nouveau. Le Christ, par son baptême de mort, est intervenu dans les eaux spécifiées comme eaux de la mort pour en vaincre les puissances mauvaises et pour fonder une nouvelle maternité des eaux dans la maternité de l'Église issue de lui. Désormais, la dimension mythique est reprise par la dimension historico-transcendante : l'intervention de Dieu en Jésus-Christ, à une date historique, constitue pour les eaux archaïques, selon l'Église, une véritable recréation. Dès lors, le baptême d'eau qui réactualise par le mime cette intervention n'est plus la répétition pure et simple de l'ἀρχή mythique, mais celle de la nouvelle ἀρχή dans la Passion et la Résurrection du Christ. Un beau

60. P. L., 85, 474i
61. Serm. 24. *In Nativ. Domini*, IV, 3. P. L., 54, 206.
62. *Ibid.*, V, c. 211.
63. Serm. 64, V. P. L., 54, 356.

texte de Méthode de Philippe[64], résumé ainsi par Plumpe, exprime tout ce mystère : « Dans chaque baptême le Christ vient de nouveau; il récapitule sa Passion et le sommeil de sa mort, et, durant cette récapitulation, l'Église, la seconde Ève, est prise de son côté. Dans le même acte, un d'os et de chair, le second Adam et la seconde Ève s'unissent, ils consomment leurs noces, nous sommes conçus et enfantés, l'Église est faite Mère Église[65]. » Le sens du symbolisme sépulcral et maternel des eaux est donc lié, pour l'Église des premiers siècles, à la foi en l'intervention victorieuse de Dieu dans l'histoire. Elle ne peut plus le chercher dans une réduction des eaux baptismales aux eaux primordiales.

Mais la reprise même du symbolisme archaïque des eaux n'en manifeste pas moins la présence active d'une dimension mythique à l'intérieur de la dimension nouvelle qui se la subordonne. Pour mieux en caractériser la fonction, il nous faut maintenant passer du point de vue objectif d'une phénoménologie des eaux baptismales dans leur rapport au Christ et à l'Église, au point de vue subjectif du rapport des archétypes et de la foi dans la psyché.

Foi et archétypes

Que se passe-t-il pour le sujet au cours de l'événement baptismal? Celui-ci est présenté comme une action symbolique qui met en jeu des archétypes : l'eau, le dragon, la baleine, le serpent, la femme, la hiérogamie, la mère, la nouvelle enfance, etc... Or, la psychologie jungienne nous a habitués à reconnaître la parenté des grands symboles proposés par les religions positives avec les représentations psychiques qui surgissent spontanément chez l'individu dans les situations qui jalonnent la route vers l'accomplissement de soi. De ce point de vue, la phénoménologie du baptême nous livre une série d'archétypes dont la parenté avec ceux qui symbolisent le processus d'individuation, au sens jungien, est indéniable.

L'importance du baptême n'a nullement échappé à Jung.

64. *Symposium*, 3, 8, 70-72. GCS Meth., 35, 9-36, 10.
65. Joseph C. Plumpe, *Mater Ecclesia*, Washington, p. 113.

S'il a semblé parfois critiquer le rite comme tel[66], maints passages de ses œuvres esquissent une interprétation psychique de la descente dans les eaux et de la transformation qui s'y effectue[67]. Il serait trop long de développer ici cette théorie, d'autant que Jung, en tant que psychothérapeute, s'applique toujours à l'interprétation d'une série d'images données dans une expérience concrète. Or, il n'a pas, jusqu'ici, tenté une explication psychologique de l'expérience cultuelle, telle que la présentent les catéchèses et telles que la vivent les candidats au baptême dans l'Église des premiers siècles. Néanmoins, il est certain que, selon lui, cette expérience présente assez de traits communs avec celle des alchimistes et de certains sujets pour que l'on puisse l'interpréter dans le même sens que cette dernière. En suivant ses indications, voici l'esquisse que l'on pourrait tracer.

L'immersion dans la piscine, ce « retour dans la sombre situation d'origine, dans la fluidité amniotique de l'utérus gravide[68] » est, psychologiquement, une descente dans l'inconscient[69]. C'est la confrontation avec l' « ombre », la part nocturne de soi-même, aux contenus refoulés et projetés à l'extérieur. Le candidat entre dans la nuit. Rappelant aux baptisés leur expérience cultuelle, Cyrille de Jérusalem ne leur disait-il pas : « Vous avez par l'immersion imité la nuit du Christ; et de même que celui qui est dans la nuit ne voit plus... ainsi, dans l'immersion, comme dans la nuit, vous n'avez rien vu[70]. » Épreuve redoutable que cette confrontation avec la psyché inconsciente où vivent les monstres! Les archétypes du serpent, du dragon, du diable même sont là pour le signifier. Pour Cyrille de Jérusalem, c'est à la seule épiclèse de la grâce que le catéchumène doit de ne pas être absorbé par le dragon maritime[71]. Il en avertit le catéchumène : « Le dragon est sur le bord de la route observant ceux qui passent, prends garde qu'il ne te morde! Tu vas au Père des esprits, mais il faut passer par ce dragon[72]. » Il

66. Vg. *Seelenprobleme der Gegenwart*, p. 238.
67. Cf. surtout *Psychologie und Alchemie. Die Psychologie der Uebertragung, passim.*
68. C. G. Jung, *Psychologie der Uebertragung*, p. 130.
69. C. G. Jung, *op. cit.*, p. 135.
70. *Catecheses mystagogicae*, II, IV. P. G., 33, 1080.
71. *Catechesis*, III, XII. P. G., 33, 441.
72. *Procatechesis*, XVI. P. G., 33, 361.

qualifie d'heure terrifiante le moment où le candidat est mis en face du serpent satanique[73].

Qui entre dans cette situation où se réaliserait un abaissement du niveau mental[74] passerait par une sorte de dissolution qu'expriment les images de « ténèbres » et de « mort ». La prise de conscience des contenus inconscients, pour les intégrer à la conscience, ne va pas, en effet, sans un temps de désorientation pour la conscience que l'on avait jusque-là de soi. Une union des contraires s'accomplit, union contre nature que symbolisent les images d'une conjonction sexuelle interdite[75]. Son premier effet, c'est la mort, la mort psychique. Telle serait la signification de l'archétype du Dieu mourant, écartelé sur sa croix, puis enseveli. Les Pères ne disent-ils pas que dans le baptême nous sommes immergés dans la mort du Christ ?

Mais cette union de type conjugal, dans laquelle l'inconscient apparaît désigné par l'archétype de la femme, qui représente cette image *a priori* de la féminité, que tout homme possède en soi, ne réalise d'abord une mort que pour aboutir à une renaissance. La paire — la dualité et l'extériorité du conscient de l'inconscient — est morte, la fontaine est devenue sarcophage et tombeau[76], mais c'est alors que surgit l'homme nouveau, symbolisé par l'archétype de l'enfant. L'initié est parvenu à cette « totalité plus ancienne et plus jeune que la conscience[77] » que Jung a désigné du nom de « Soi ». La fontaine est un sein maternel. On comprend alors que les images de la terre, de la Vierge Mère, de l'Église même, symbolisent avec elle et désignent toutes cet archétype de la mère qui fait partie de la psyché profonde.

L'événement baptismal, avec son symbolisme et les archétypes qu'il met en jeu, signifierait et accomplirait à la fois un processus d'unification et de totalisation de soi-même. Les archétypes œuvreraient à la manière d'une régulation immanente, de fonctions religieuses à priori, com-

73. *Catecheses mystagogicae*, I, v. P. G., 33, 1069.
74. C. G. Jung, *Psychologie der Uebertragung*, p. 172.
75. *Ibid.*, p. 156.
76. *Ibid.*, p. 154.
77. C. G. Jung, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, p. 140.

munes à tous les hommes, qui leur indiqueraient la voie à suivre, les y pousseraient et les mèneraient au but.

Une telle description de l'événement baptismal correspond-elle à la présentation qu'en font les catéchèses et les rituels de l'Église des premiers siècles? Les archétypes comme « puissances psychiques vivantes » désignées et activées par les symboles et les actions symboliques suffisent-ils à en rendre compte?

A l'origine de l'initiation chrétienne, les Pères mettent la foi[78]. Le sujet qui entre dans l'action symbolique est un croyant. On ne saurait donc songer à rendre compte de l'événement baptismal sans étudier ce qu'est cette foi, et quelle est sa relation aux archétypes. Entre la foi et le baptême, existe, en effet, un rapport de condition à conditionné, d'inauguration à consommation. « *Non enim potest fieri ut corpus recipiat sacramentum*, écrit saint Jérôme, *nisi ante anima susceperit veritatem*[79]. » Pour Grégoire de Nysse le chrétien est un fils de Dieu, or « ce foetus est conçu par la foi, il est mis au jour par la nouvelle naissance au baptême, l'Église est sa nourrice, etc.[80] ». Cyrille de Jérusalem considère que le catéchumène est déjà fils : « *Unius matris filii et filiae facti estis, quicumque inscripti estis*[81] »; et il présente le candidat comme étant déjà sous la mouvance du Saint-Esprit : « *Interior tibi sonus auditur. Inhabitans enim Spiritus mentem tuam deinceps, divinum donum facit*[82]. » « De la foi imparfaite à la foi parfaite par le baptême, tel est, conclut Mouroux, le chemin que doit parcourir le catéchumène, dans la loyauté, l'humilité et la persévérance[83]. »

Cette foi se manifeste d'abord par la démarche même du candidat qui accepte d'entrer dans le processus des actions symboliques qui lui sont proposées par l'Église, et qui manifeste publiquement son adhésion aux dogmes par la *redditio symboli*[84]. Qu'une telle démarche implique la re-

78. Cf. Jean Mouroux, *Sur la conscience de la foi*, dans *Recherches de Science religieuse*, juillet-août-septembre 1949, pp. 422 sqq.
79. IV in Matth., XXVI, 19. P. L., 26, 218.
80. *In bapt. Christi.* P. G., 46, 606.
81. *Procatechesis*, XIII. P. G., 33, 353.
82. *Procatechesis*, VI. P. G., 33, 344.
83. Jean Mouroux, *art. cité*, p. 424.
84. Jean Mouroux, *art. cité*, p. 423.

connaissance d'une correspondance entre les images archétypiques proposées par la société religieuse, et les images archétypiques qui sont le bien commun de la psyché humaine, il est, je crois, impossible de le nier. La preuve s'en trouve dans la méthode apologétique des Pères de cette époque. Un de leurs soins les plus constants est précisément de manifester aux incroyants la correspondance entre les grands symboles immédiatement expressifs et persuasifs pour la psyché et les dogmes de la religion nouvelle.

A ceux qui nient la résurrection des morts, Théophile d'Antioche en appelle aux indices (τεχμήρια) que Dieu met à leur portée dans les grands phénomènes de la nature : commencement et fin des saisons, des jours et des nuits. Il va jusqu'à dire : « N'y a-t-il pas une résurrection pour les semences et pour les fruits[85] ? » Pour Clément de Rome, « Le jour et la nuit nous montrent la résurrection : la nuit se couche, le jour se lève; le jour s'en va, la nuit arrive[86]. » Minutius Felix exhorte son interlocuteur en ces termes : « *Vide adeo, quam in solatium nostri resurrectionem futuram omnis natura meditetur. Sol demergit et nascitur, astra labuntur et redeunt; flores occidunt et reviviscunt; post senium arbusta frondescunt; semina nonnisi corrupta reviviscunt*[87]. » Tertullien écrit dans son *Apologétique* : « *Lux quotidie interfecta resplendit et tenebrae pari via decedendo succedunt; sidera defuncta viviscunt, tempora ubi finiuntur incipiunt, fructus consummantur et redeunt*[88]. »

Pour faire adhérer à l'efficacité de l'eau baptismale, ils célèbrent à l'envi la sacralité naturelle de l'eau, éveillant ainsi un archétype qui reconnaîtra son expression dans l'eau proposée par l'Église[89]. Une telle façon de procéder suppose la présence dans le mouvement concret de la foi d'un moment spécifique, dans lequel est reconnue une relation entre les représentations dogmatiques, les symbolisations de la religion chrétienne et les archétypes activés par les symboles naturels. Comment d'ailleurs les candidats au baptême pourraient-ils comprendre les images symboli-

85. *Ad Autolycum*, l. I, 13.
86. I Cor., XXIV.
87. *Octavius*, 34, 11.
88. Apolog., XLVIII, 7.
89. Vg. TERT., *De Baptismo*, I-V. P. L., 1, 1201-1205.

ques qui leur sont proposées si elles ne répondaient à leur attente obscure ?

Or, c'est précisément sur ce moment que la psychologie jungienne a attiré l'attention. L'expérience thérapeutique lui a appris que la psyché contient souvent la correspondance de ce que le dogme propose[90], en ce sens précis qu'elle voit surgir spontanément ces symboles impressionnants que l'on rencontre par ailleurs dans les religions, et qui répondent à des archétypes universels. Or, l'expérience de cette correspondance n'est pas sans portée pour la venue à la foi. En fait, la connaissance de l'existence de ces figures intérieures ouvre à l'intelligence comme au sentiment un accès à ces autres figures que présente à l'homme l'enseignement religieux. Elle donne la possibilité de mieux comprendre ce qui est proposé. Il n'est donc nullement étonnant que beaucoup de catholiques aient retrouvé le chemin de la foi par de telles expériences[91]. En somme, par-delà une apologétique rationnelle, la psychothérapie jungienne rejoint, au moins en partie, l'apologétique des premiers siècles, qui s'appuyait sur la correspondance entre les figures chrétiennes et les symboles spontanément perçus comme sacrés du cosmos. Elle fait avec des moyens accrus, puisque ce symbolisme naturel n'est plus saisi dans sa projection sur le monde extérieur, mais dans son surgissement immanent, mais elle agit de la même façon. Ces grandes images symbolisent entre elles et ont un pouvoir de persuasion immédiat sur la psyché : elles médiatisent l'expérience des archétypes.

Mais cette reconnaissance est-elle le tout de la foi, telle que la présentent nos catéchèses ? Est-elle même la foi au sens précis du terme ? L'expérience montre, en effet, que l'on peut se rencontrer dans une commune reconnaissance du rapport des symboles religieux avec la psyché, et se classer pourtant en croyants et en incroyants. C'est donc que la foi est autre chose que cette reconnaissance. En fait, nos catéchèses la présentent comme une prise de position, comme un engagement. La profession de foi requise du candidat au cours de l'initiation a le caractère d'une déci-

90. C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 26.
91. C. G. Jung, *op. cit.*, p. 29.

sion par laquelle d'une part on renonce à Satan, à ses prestiges et à ses œuvres, et d'autre part on adhère au Christ et au Credo proposé par la communauté[92]. Sur le plan du sacramentalisme, c'en est fini des ablutions dans les fleuves[93]; il ne faut plus aller qu'à cette fontaine « *in quo praedicatur crux Christi*[94] ». Cet engagement entraîne des conséquences pratiques sur lesquelles les Pères attirent constamment l'attention des catéchumènes. L'acte de foi opère donc dans le monde des représentations archétypiques un partage. Désormais, le serpent, le dragon, les ténèbres, Satan, désignent ce à quoi l'on renonce. On reconnaît comme seules représentations capables de médiatiser le salut celles qui sont proposées comme telles par la communauté historique.

Du point de vue des archétypes, on peut dire que la foi est l'acceptation de la régulation du Christ et de l'Église sur les puissances psychiques désignées par ce nom. La confrontation avec le dragon en tant que représentant le péché est bien une reconnaissance du mal en tant que donnée, mais elle aboutit à une prise de parti contre lui et à sa dissolution dans l'eau baptismale[95]. Le salut, c'est précisément d'en être délivré, après l'avoir regardé en face et reconnu. Jung a fort bien vu ce qui séparait sur ce point celui qui fait l'expérience empirique des archétypes du croyant comme tel. Pour l'un, en effet, Bien et Mal sont plus près l'un de l'autre que des jumeaux[96]. Le « Soi », comme totalité empirique, comprend, en effet, l'archétype des contraires. Pour l'autre, Bien et Mal sont antinomiques, et il faut se décider pour l'un contre l'autre. La foi est cette décision.

A la prendre du seul point de vue empirique, on pourrait alors la considérer comme le recours à une protection contre les risques d'une expérience immédiate redoutable à porter, puisqu'elle embrasserait le Mal lui-même. Jésus devient une image de protection contre les puissances arché-

92. Cyr. de Jérusalem, *Catecheses mystagogicae*, I, II-IX. P. G., 33, 1068-1074. Pseudo-Denys, *op. cit.*, 396, trad. de Gandillac, p. 254, etc.
93. Cyr. de Jérusalem, *Catecheses mystagogicae*, I, VIII. P. G., 33, 1073. Tert., *De Bapt.*, ch. V. P. L., I, 1205.
94. Ambr., *De sacram.*, l. III, II. P. L., 16, 436.
95. Cyr. de Jérusalem, *Catecheses mystagogicae*, I, III. P. G., 33, 1068.
96. C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 38.

typiques qui menacent de saisir chacun [97]. La religion positive a pour fonction de remplacer une expérience trop forte pour l'ensemble des sujets par une expérience en quelque sorte filtrée par les dogmes et les rituels [98]. L'engagement de la foi serait donc une opération d'hygiène spirituelle.

Nos catéchèses ne nous permettent pas d'enclore la foi dans ce schéma. Son avènement et le baptême qui l'accomplit sont présentés comme l'événement décisif, celui-là même d'où naît l'homme nouveau, l'enfant de Dieu. C'est l'illumination, le φωτισμός dont la tradition grecque a souligné le caractère triomphant et mystique [99]. Il n'y a rien au delà d'elle, sinon une croissance dans la sainteté ainsi obtenue. C'est pourquoi le baptême, qui scelle la foi, ne peut être réitéré. Celui qui a la σφραγίς de la renaissance a passé par l'événement absolu.

C'est qu'en effet, croire, pour nos catéchèses, c'est reconnaître dans le Christ, non pas, essentiellement, un archétype du « soi », mais l'image même, l'εἰκών personnelle du Dieu Amour intervenant souverainement dans l'histoire pour nous sauver par sa mort et par sa résurrection. Croire, c'est aussi s'en remettre, pour ce salut, à une Église, à une eau dans laquelle le Christ et son Esprit, rendus présents par l'épiclèse [100], font mourir au vieil homme et naître à la vie divine. « *Tuus homo vetus in fonte demersus*, écrit saint Ambroise, *peccato crucifixus est* [101]. » Mais, en même temps, « *aqua te regenerat ad gratiam* ». La foi qui s'accomplit par le baptême est donc, pour l'Église des premiers siècles, au delà même de l'expérience d'un archétype immanent, l'entrée en participation du Mystère divin, irréductible à la totalité même de la psyché. Il s'agit d'une purification et d'une renaissance de l'âme elle-même : « Je parle, dit Cyrille de Jérusalem, de la régénération pneumatique de l'âme. Les corps, en effet, sont engendrés par les

97. C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 60.
98. C. G. Jung, *Psychologie und Religion*, p. 80.
99. Cf. Mme Lot-Borodine, *Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient. La grâce déifiante des sacrements*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1935, pp. 664-675, 1936, pp. 229-330.
100. Tert., *De bapt.*, ch. viii. P. L., 1, 1207. Cyr. de Jérusalem, *Catechesis*, III, iii. P. G., 33, 429.
101. *De sacram.*, l. VI, ii, 7. P. L., 16, 455.

parents visibles, mais les âmes sont régénérées par la foi[102]. »

C'est en fonction de cet événement qu'un croyant, à la suite des Pères, interprétera les images archétypiques dont nous avons reconnu la présence et la médiation dans l'expérience cultuelle. Voyons-le, en reprenant le thème de la descente dans l'eau comme sépulcrale et maternelle.

L'immersion dans l'eau nocturne n'est pas seulement la descente dans l'élément extérieur. Elle est, du point de vue du symbolisme archétypique, une descente dans la psyché profonde, dans ces enfers où vivent les puissances que désignent le serpent et le dragon. Mais celui qui s'immerge ainsi est un croyant, pour qui l'intervention victorieuse du Christ a vaincu, non pas la psyché inférieure, mais cette puissance du Mal et de Péché qui le tenait tout entier captif. Il descend dans une eau sur laquelle l'épiclèse a actualisé l'intervention efficace de l'Esprit : ce n'est donc pas pour y être absorbé par la Puissance que symbolise le serpent, mais pour entrer en participation de la victoire divine : « Tu descends dans l'eau portant tes péchés, écrit Cyrille de Jérusalem, mais l'épiclèse de la grâce ayant scellé ta psyché ne permet pas que tu sois absorbé par le dragon[103]. » L'initié meurt dans cette immersion, mais c'est au Péché et à la Mort. Comparant le baptême à l'ensevelissement du Pharaon dans la mer Rouge, Cyrille de Jérusalem écrit : « Ce tyran-là avait poursuivi l'ancien peuple jusqu'à la mer; toi aussi, ce démon impudent et prince du mal t'avait poursuivi jusqu'aux eaux du salut. Celui-là a été noyé dans la mer; celui-ci se dissipe dans l'eau salutaire[104]. »

On comprend alors la sainte avidité avec laquelle les catéchumènes sont invités à se plonger dans la piscine. L'événement cultuel est bien l'accomplissement d'une mort, mais cette mort est une libération, l'entrée en participation d'une victoire. Est-ce à dire qu'ils n'ont pas connu l'émoi tragique d'une expérience mortelle? Nullement, car il faut ici comprendre le processus entier qui aboutit au baptême comme à son dénouement. Avant de se plonger dans la pis-

102. *Catechesis*, I, II. P. G., 33, 372.
103. *Catechesis*, III, XII. P. G., 33, 441.
104. *Catechesis mystagogicae*, I, III. P. G., 33, 1068.

cine avec l'assurance victorieuse de la foi, le candidat a connu les affres de la venue à la foi. La sécurité dont il jouit au cours de sa descente dans la piscine a été précédée par l'épreuve d'une situation typique que symbolise l'image archétypique de la nuit et du tombeau. Devant la Puissance transcendante qui se présente à lui, il lui a fallu s'avouer à lui-même une insuffisance foncière, bien plus, une impureté radicale dont l'existence le rend à la lettre insupportable. C'est un anéantissement qui l'atteint à une profondeur insondable, l'entrée dans cette ombre et dans cette nuit qui sont au-delà de tout archétype immanent, car l'expérience d'une telle situation ne surgit que devant l'Autre, cet Amour qui tombe sur vous d'au-delà de tout. L'événement de la foi consiste à descendre jusqu'à une situation humaine qui n'est plus une situation devant une puissance psychique quelconque, mais la situation existentielle de la totalité de ce que je suis devant lui. Situation de celui qui n'est pas devant Celui qui est, du pécheur devant la toute Sainteté. L'expérience de l'archétype psychique de l'ombre médiatise un événement spirituel qui lui donne un sens tout nouveau. Il s'agit de se reconnaître néant et pécheur devant Celui qui seul fonde et purifie, et de renoncer à la suffisance et au péché en acceptant d'être sauvé, aimé par l'Amour-ἀγάπη manifesté en Jésus-Christ mourant. Le « oui » de la foi inaugure dans une solitude effrayante ce que le baptême consommera publiquement dans la communauté. L'assurance victorieuse de la descente baptismale, couronne et accomplit la certitude conçue dans la douleur.

La piscine n'est pas seulement un sépulcre, elle est aussi un sein maternel. L'eau est féminine. Du point de vue des archétypes, l'union avec l'eau symbolise une hiérogamie, laquelle à son tour renvoie à une union avec cette profondeur féminine de la psyché, à laquelle Jung a donné le nom d'*anima*. Pour le croyant, la féminité de l'eau est la féminité même de la communauté, et l'union de type conjugal qui féconde cette féminité est l'union même de Dieu, de l'Esprit avec elle. Par conséquent, les images archétypiques de l'homme et de la femme, que l'on retrouve dans les représentations du Christ s'unissant à l'Église et de l'Esprit fécondant l'eau ecclésiale, se réfèrent pour lui à un au-delà des archétypes psychiques, à l'union même du transcendant

avec un mystère de féminité reconnu dans l'Église et dans l'eau. Un tel mystère ne se détermine par rapport à aucune masculinité de ce monde : il surgit dans la créature sous l'action de Dieu. C'est pourquoi il est virginal et immaculé.

Reconnu dans la réalité historique de la communauté et de l'eau, il n'en est pas moins intérieur au croyant. Devant l'Amour qui s'offre, l'homme n'entre pas seulement dans une situation de mort, il accède sous la grâce d'en haut à une attitude d'accueil, dont l'image archétypique de la femme est le symbole le plus approché. Déjà saint Augustin interprétait l'Ève biblique dans le sens d'un archétype immanent. C'est par la partie féminine de sa psyché que l'homme a été tenté : « Nous ne pouvions pas être tentés par le diable, si ce n'est par la médiation de cette part psychique qui révèle comme une image ou un type de la femme dans un seul et même homme[105]. » C'est aussi par la médiation de cet archétype que l'homme consent à Dieu. Mais son mystère de pureté, de virginité et d'accueil ne surgit dans l'âme qu'au souffle de l'Esprit. C'est donc un même mystère de féminité devant l'Amour souverain que le croyant reconnaît dans l'Église, dans l'eau et dans la Vierge Marie, aussi bien que dans son âme. Isaac de l'Étoile écrivait au XII[e] siècle : « Ce qui est dit universellement de cette vierge mère qu'est l'Église, l'est aussi de Marie singulièrement; et ce qui est dit de Marie vierge mère, s'entend à bon droit en un sens général de l'Église vierge mère : en sorte que, lorsqu'on entreprend de parler de l'une et de l'autre, ce qu'on en dit s'applique à l'une et à l'autre presque indifféremment et d'une façon mêlée. Chaque âme fidèle aussi est épouse du Verbe de Dieu, mère, fille et sœur du Christ. Chaque âme fidèle doit être dite vierge et féconde[106]. »

On voit donc en quel sens nouveau doivent s'interpréter les images archétypiques de la fille, de l'épouse et de la mère qui entrent dans la représentation de l'événement de la foi et de son accomplissement baptismal. Si elles ne désignaient qu'une féminité relative à une masculinité cosmi-

105. *De Gen. cont. Manich.*, II, XVIII, 28. P. L., 34, 210.
106. Sermo LI, *In Assumptione*. P. L., 194, 1863. Trad. de Lubac, *Catholicisme*, pp. 343-344.

que ou psychique, l'union qui la rend féconde pourrait recevoir des qualifications sexuelles. Mais nous sommes au delà de toute situation sexuelle, puisque les images archétypique désignent ici cette situation ultime dans laquelle la créature se trouve devant l'Amour transcendant qui se donne à elle. Cette féminité est fille de Dieu, car elle ne surgit dans son mystère virginal que devant lui. Elle est épouse de Dieu, car c'est à elle que Dieu s'unit. Elle est mère de Dieu, car elle l'enfante dans le monde et dans les âmes.

L'événement qui s'inaugure dans la foi et s'accomplit dans le baptême reprend donc les images archétypiques, mais il leur donne un sens nouveau. Désormais, il ne s'agit plus seulement d'une mise en jeu d'archétypes comme puissances psychiques immanentes, mais de l'intervention de l'Amour absolu qui fait mourir au péché et naître à la grâce. La foi en cette intervention, la rénovation divine qu'elle inaugure et qui s'achève dans l'eau baptismale, constitue pour les archétypes une nouveauté absolue. Une régulation supérieure se les subordonne désormais pour leur faire désigner et médiatiser l'avènement du fils de Dieu. Cette régulation s'exprime à l'extérieur par le Christ des Écritures et par les dogmes et les rites de la communauté. Mais elle est également intérieure, car la foi elle-même implique la présence de cet Esprit d'en haut qui fait l'homme parfait et qui pénètre au-dedans toutes les puissances psychiques de l'homme naturel pour les purifier et les diviniser.

Le sacramentalisme chrétien et la psyché

Nous avons insisté sur la spécificité du sacramentalisme chrétien. Les images et les symbolismes dont il use ne renvoient pas d'abord à des mythes et à des archétypes immanents, mais à l'intervention de la Puissance divine dans l'histoire. Mais ce sens nouveau ne doit pas faire méconnaître la permanence du sens ancien. En reprenant les grandes figures et les symbolisations de l'homme religieux naturel, le christianisme a repris aussi leurs virtualités et

leurs puissances sur la psyché profonde. La dimension mythique et archétypique, pour être désormais subordonnée à une autre, n'en reste pas moins réelle. Le chrétien peut bien être un homme qui a renoncé à chercher son salut spirituel dans les mythes et la seule expérience des archétypes immanents, il n'a pas, pour autant, renoncé à tout ce que signifient et effectuent les mythes et les symbolisations pour l'homme psychique, pour le microcosme.

C'est par leur médiation que le salut inauguré à la fine pointe de l'âme pénètre jusque dans les profondeurs de la psyché. La reprise par le Christ et par l'Église des grandes images que sont le soleil, la lune, le bois, l'eau, la mère, etc., signifient une évangélisation des puissances affectives désignées par là. Il ne faut pas réduire l'Incarnation à la seule prise de chair. Dieu est intervenu jusque dans l'inconscient collectif pour le sauver et pour l'accomplir. Le Christ est descendu aux enfers. Comment donc ce salut atteindra-t-il notre inconscient s'il ne lui parle pas son langage, s'il ne reprend pas ses catégories ?

Dans la mesure où un sacramentalisme, et en général une représentation religieuse, néglige d'user des figures archétypiques, et réduit son rituel à un déroulement schématique, elle perd son efficacité sur l'homme païen qui dort en chacun; elle manque l'évangélisation des profondeurs. C'est alors que les archétypes qui dorment au fond de la psyché se créent des idoles et font resurgir le paganisme. C'est alors aussi que l'on est tenté de se détourner du christianisme pour chercher dans d'autres figures et dans d'autres symbolisations numineuses la paix des profondeurs. Mais l'humanité ne reviendra plus aux mystères d'Eleusis.

L'immense intérêt que présente aujourd'hui l'étude des Pères et des rituels s'origine en partie à ce besoin de retrouver un christianisme qui savait s'adresser efficacement à l'inconscient de l'homme religieux naturel. Les catégories symboliques des Pères, Jung l'a bien remarqué[107], sont celles-là même que la psychologie profonde a décelées dans la structure de la psyché. Elles sont archétypiques. On ne comprend rien à leur pensée si l'on ne saisit pas par exem-

107. *Psychologie und Alchemie*, p. 32.

ple la présence et l'action de l'archétype de la mère, dans l'unité qu'ils découvrent entre la terre primordiale d'où fut tiré Adam, Ève, la Vierge Marie, l'eau baptismale, l'Église, etc... Le retour à ces grandes catégories dans l'enseignement chrétien signifierait une évangélisation active de l'homme païen d'aujourd'hui.

Importantes du point de vue religieux, la prise de conscience et la mise en œuvre de la dimension mythique et archétypique du sacramentalisme chrétien ne le sont pas moins du point de vue psychothérapeutique. Certes, pour le croyant, la religion chrétienne n'est pas une psychothérapie, si l'on entend par ce terme une méthode pour établir l'équilibre psychique sans recourir à un Principe transcendant. Mais toute religion enveloppe une psychothérapie dans la mesure où elle accorde l'homme avec les puissances psychiques et cosmiques qui pèsent sur son destin. Le dépaysement constant auquel le christianisme condamne l'homme par sa visée eschatologique, l'inquiétude foncière qu'il nourrit en lui, ne l'empêchent pas de l'accorder lui aussi aux grandes rythmes de la vie psychique et de la vie cosmique, comme tentaient de le faire les religions naturelles et comme le tente avec succès la psychotérapie jungienne.

C'est en partie parce que le christianisme contemporain n'a pas su reconnaître la valeur immanente, aussi bien que transcendante des grands symboles qui foisonnent dans sa tradition et dans ses rituels que la psyché contemporaine est en proie à tant de démons, et se trouve tentée de chercher ailleurs des typologies nourrissantes. Ce n'est pas, pour le théologien, renoncer aux affirmations de la foi, que d'explorer une dimension trop négligée du symbolisme religieux, et que d'accepter sur ce point l'aide des mythologues et des psychologues.

Louis Beirnaert.

SYMBOLISME DE L'ATTITUDE

L'attitude du corps est à la pensée intuitive ce que la parole est à la pensée conceptuelle. Lorsque celle-ci s'arrête, impuissante, celle-là avance, silencieuse.

Pour qui a entrevu la réalité de l'Esprit, le monde entier (matière et pensée) devient ombre et reflet, signe et symbole, instrument et tremplin. Muet devant l'ineffable, l'homme se prosterne ou tend les bras. Dans la mesure où il abandonne la pensée intuitive et se cantonne dans la pensée rationnelle (nécessairement discursive), il perd le sens du mystère et néglige l'art du geste. Dans le monde d'aujourd'hui, raisonneur et bavard, l'art du geste serait définitivement perdu s'il ne subsistait chez quelques privilégiés, dans des domaines fort différents, à savoir chez les enfants, chez les Orientaux et dans la liturgie [1].

L'enfant trouve le geste spontanément, l'Oriental l'hérite de ses ancêtres; si l'Église l'impose au célébrant, fût-il Occidental cérébral et disert, c'est que dans la liturgie le geste et l'attitude antérieurs aux paroles ont une importance primordiale : ils sont véhicules du mystère. Les formules liturgiques varient d'un rite à l'autre, mais la structure générale de l'action, les attitudes et les gestes traduisent toujours la même vérité. Coupé de ses racines, qui sont l'élan spontané et l'usage traditionnel, le geste liturgique peut paraître étrange, conventionnel et suranné, mais il faut le rapprocher des mœurs orientales et des improvisations des enfants pour voir combien il plonge profondément tout à la fois dans la tradition biblique et dans la nature de l'homme. Pour nous en convaincre, allons faire un tour chez les enfants.

En voici une vingtaine, debout, silencieux dans une classe

1. Il y a bien la danse et le drame, mais dans la danse le geste n'est pas véhicule de pensée : dans le drame, il accompagne la parole, mais ne la remplace pas. Uniquement dans les domaines nommés, le geste va plus loin que la parole. « Selon toi, qu'est-ce que l'homme ? » demande l'Occidental à l'Arabe. Et celui-ci, approchant la main de la bouche, souffle sur la paume étendue. Geste qui est un poème. Poésie pure s'il en fût. Elle a son équivalent dans le domaine religieux : le geste liturgique, prière pure.

obscurcie. Un petit nouveau de deux ans les regarde de tout ses yeux. Ils récitent à voix basse quelques versets de psaume en les accompagnant de gestes et se replongent dans le silence. Alors, le petit nouveau, spontanément, sans rien dire, se met à genoux et se prosterne. L'atmosphère de prière lui a fait retrouver l'attitude hiératique d'adoration.

Cette attitude est toujours en usage chez les Orientaux, chrétiens ou non. Les Arabes précisent que le corps en prière doit avoir sept appuis : pointes des pieds, genoux, paumes, front. Ne peut-on pas supposer que cette attitude leur vient de la nuit des temps, peut-être d'Abraham ? Nous lisons dans la Genèse que, voyant trois hommes, Abraham courut au-devant d'eux et se prosterna en terre, car il avait reconnu en eux le Seigneur (Gen., XVIII, 3). C'est l'attitude révérentielle par excellence. On la retrouve tout au long de l'Ancien et du Nouveau Testament comme expression d'adoration, de gratitude ou de supplication. Ainsi, l'aveugle-né, apprenant qu'il se trouvait en face du Fils de Dieu, se prosterna pour l'adorer (Jean, IX, 38).

Dans la liturgie romaine, la prosternation a été remplacée, à l'époque de Charlemagne, par l'agenouillement. On l'a conservée seulement pour l'adoration de la Croix, le vendredi saint.

Très impressionnante, à la messe d'ordination, l'attitude des diacres étendus face contre terre est d'un tout autre style et a une signification différente. Elle n'a plus la grâce du salut révérentiel, mais la raideur de la mort. N'y a-t-il pas lieu de faire un rapprochement entre cette attitude et l'usage byzantin de chanter l'office des morts pour l'ordination du diacre ? Elle rappelle la coutume monastique, aux prises d'habit, qui veut que les novices s'étendent sur le sol, la face contre terre, et parfois recouverts d'un linceul. Celui qui se donne à Dieu meurt au monde pour vivre d'une vie nouvelle. La mort et la résurrection, voilà le thème principal de toute la liturgie.

Revenons chez les enfants. En voilà un qui, pris de désespoir, pleure, crie, trépigne. Puis, subitement, devant l'évidence de l'irrémédiable, s'écroule sur le sol et, recroquevillé, la tête sur le coude, sanglote en silence. Il ne résiste plus, il s'abandonne à plus fort que lui. Ne le touchez pas, laissez-le pleurer à même la terre : sa révolte est en train de fondre, de se transformer en résignation. Tout à l'heure, il se relèvera, apaisé. Ces alternances sont inévitables dans la vie. Les crises de révolte conduisent parfois au parfait abandon. L'état d'abandon suprême de l'homme qui n'oppose plus de résistance aux exigences de Dieu se traduit chez les Chartreux par une attitude toute semblable à celle de l'enfant désespéré. A la messe, pendant tout le canon, les Chartreux restent pelotonnés par terre sur le côté droit, enroulés dans

leur coule blanche, la tête sur le bras replié, « blottis dans leur stalle comme un petit chien dans sa niche », me disait un habitué de la Chartreuse.

> Tu m'as séduit, et je me suis laissé séduire.
> Tu m'as saisi, tu m'as vaincu (Jér., xx, 7).

Non moins pathétique, encore qu'un peu raide, est la *venia* des Dominicains : attitude de supplication, de repentir, demande de pardon, elle consiste à s'étendre sur le côté droit, ayant saisi le scapulaire pour y poser la tête.

> Mon âme adhère au sol, fais-moi revivre (Ps. cxix, 25).
> Notre ventre est collé au sol. Lève-toi, viens à notre aide.
> (Ps. xliv.)

Le geste de l'*Agnus Dei* devient infiniment expressif à qui a assisté à la scène suivante : un enfant inanimé est étendu dans la rue, à côté de lui sa mère en pleurs n'arrête pas de se frapper la poitrine à grands coups. Elle l'avait envoyé faire une course pour s'éviter une peine, une auto l'a renversé. N'est-ce pas un sentiment de culpabilité qui s'exprime dans le même geste fait par le prêtre à l'*Agnus Dei* ? « Toi qui as souffert pour moi, qui est mort par ma faute... » Ce que ses lèvres n'expriment pas, le geste le dit.

L'attitude habituelle de la prière, selon la tradition judéo-chrétienne, est la station debout :

> Lorsque vous serez debout pour prier,
> Si vous avez quelque chose contre quelqu'un, pardonnez.
> (Marc, xi, 25.)

C'est l'attitude de l'attention : « Tiens-toi sur tes pieds et je te parlerai », dit la voix de la vision à Ézéchiel (ii, 1). Et quand Daniel, frappé d'étourdissement à la suite de la vision, reste prosterné, face contre terre, l'ange le touche et le fait tenir debout (viii, 18).

Les chrétiens des premiers siècles priaient habituellement debout. Ils se mettaient à genoux en signe de pénitence[2]. Dans les

2. Ils se tenaient debout, devant le Christ qu'ils représentaient assis sur un trône de gloire, tandis que nous suspendons le Christ à la Croix et nous installons en face de lui sur des chaises.
Le crucifix date du XII[e] siècle; le banc est encore plus récent, la chaise tout à fait moderne. Dans les basiliques romaines il n'y a ni bancs ni chaises.

fresques des catacombes, les orantes ont les mains levées. Ce geste rappelle de nombreux passages des psaumes.

> Je lève vers Toi mes mains,
> Et mon âme, comme une terre desséchée, soupire après Toi.
> (Ps. CXLIII, 6.)

> Au jour de ma détresse, je cherche le Seigneur.
> La nuit, mes mains sont étendues sans se lasser.
> (Ps. LXXVII, 3.)

Pendant la messe, le célébrant seul lève les mains : semblable à Moïse sur la montagne, identifié au Christ sur la Croix, il est le médiateur entre le peuple et Dieu.

L'enfant, lui aussi, tend les bras pour appeler au secours, mais le geste traditionnel de la prière n'est pas celui de l'enfant. C'est celui du vaincu montrant ses paumes désarmées au vainqueur. Geste conventionnel si l'on veut, mais d'une convention millénaire que les vaincus de tous temps retrouvent au moment tragique. Lors de la Libération, j'ai vu un film d'actualité qui montrait les Allemands se rendant aux Alliés. Ils sortaient de leur cachette, courbés, les deux mains sur la tête, puis se redressaient, les mains levées, les paumes bien visibles. Le jour même, je tombais dans Jérémie sur le passage suivant :

> Toi aussi, tu sortiras d'Égypte les mains sur la tête (II, 38).

Ce geste-là n'est pas entré dans la liturgie : l'autre, celui des paumes levées, est le geste classique de la prière dans toute la tradition judéo-chrétienne. L'Arabe (qui représente une phase primitive de la tradition hébraïque) tient les mains levées à la hauteur des oreilles, les paumes tournées en avant. Les Dominicains sont restés fidèles au même usage, qui exprime si bien la reddition à Dieu, tandis que les paumes tournées l'une vers l'autre n'expriment plus rien du tout.

C'est encore chez les Arabes qu'on peut voir le geste de l'accolade dans tout son élan spontané. Les amis se serrent mutuellement dans les bras et déposent un baiser sur l'épaule l'un de l'autre. Le mot accolade est d'ailleurs inexact, car on ne saisit pas l'ami par le cou, mais par les bras. C'est donc un embrassement plein de retenue et de respect. Telle doit être l'origine du baiser de paix liturgique. Non pas baiser moderne, familier et vulgaire sur la joue, mais sur l'épaule. Ce geste ancien est encore en usage en Pologne, où je l'ai toujours vu faire aux religieuses, parfois à de vieux messieurs et à des paysans pleins de dignité.

Si l'accolade est toujours expressive, que dire de l'accolade à

genoux! Elle est saisissante. Aucune parole ne pourrait rendre aussi bien le respect, l'affection, le repentir et le pardon mutuel. En voyant pour la première fois des membres du clergé de rite byzantin se donner l'accolade à genoux, à l'entrée du Carême, je me demandais ce que ce spectacle me rappelait et où je l'avais vu auparavant. Il me rappelait un passage des Actes des Apôtres. Paul, à Milet, envoya chercher à Éphèse les anciens de l'Église et leur fit un long discours qui se terminait par les paroles de Jésus-Christ : « Il vaut mieux donner que recevoir. »

> Après avoir parlé ainsi, il se mit à genoux et il pria avec eux tous. Et tous fondirent en larmes, et, se jetant au cou de Paul, ils l'embrassaient (Act., xx, 16, 37).

Et où l'avais-je vu? — Comme tout le monde, en peinture, dans le *Paradis* de Fra Angelico. Il faut croire que le geste était encore courant en Occident, au Moyen-Age, tout au moins chez les moines.

C'est en effet chez les moines que l'on retrouve le plus d'usages anciens conservés depuis la fondation de leur Ordre, usages hérités des premiers chrétiens venus d'Orient et que d'autres Orientaux ont gardés dans leurs mœurs familiales et sociales. Il en va ainsi, par exemple, du salut à mi-corps, habituel chez les Arabes et toujours pratiqué par les Dominicains; de l'habitude de dissimuler les mains dans les manches ou sous le scapulaire; enfin de ce geste exquis par lequel on exprime sa respectueuse affection au supérieur en baisant le bord de sa robe.

* * *

L'attitude corporelle a un rôle primordial dans la formation religieuse. Non seulement elle traduit les dispositions de l'âme, mais elle suggère le mystère, elle y fait pénétrer, elle le fait saisir dans la nuit de la foi. Quand on néglige l'attitude, le sens même du mystère s'émousse et la foi s'affaiblit.

Considérons maintenant le geste non plus comme expression d'attitudes intérieures, mais comme symbole de mystères de la foi, et arrêtons-nous au symbolisme des gestes liturgiques dans les sacrements, notamment dans le baptême. Pour les comprendre, il faut remonter aux origines et une fois de plus recourir à ceux qui ont gardé la coutume ancienne.

Au début, et jusqu'au X^{e} siècle en Occident, le baptême était conféré par immersion. Les chrétiens d'Orient sont restés fidèles à cet usage; il faut aller voir chez eux comment les choses se passent.

L'enfant qu'on présente au baptême est bien enveloppé, mais nu. On rabat les langes, et le prêtre le saisit par la figure (le pouce et l'annulaire bouchent les oreilles, la paume ferme les yeux, le nez et la bouche); d'un geste rapide, il le plonge dans l'eau tout entier, avec la tête, vivement le sort et le replace dans ses langes. Cela n'a duré qu'un clin d'œil, mais l'enfant a littéralement étouffé sous l'eau; figure saisissante de la mort. L'eau baptismale lui a conféré une vie nouvelle. Mort au péché, vivant par la grâce, le chrétien doit vivre dorénavant à Dieu en mourant à lui-même. Saint Paul dit :

> Tous les jours, je meurs,
> *Quotidie, morior* (Rom., xv, 31),

mais cette mort est gage de vie :

> Car vous êtes morts,
> Et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu.
>
> (Samedi saint, Épître Col., iii, 14.)

Tel est le sens du baptême symbolisé par l'immersion[3].

3. Je me permets de reproduire ici ce que j'ai écrit dans *L'éducation de l'homme conscient.*

Ce caractère de corporéité particulièrement frappant dans l'Eucharistie reste apparent dans tous les sacrements. C'est toujours un geste corporel qui symbolise, résume et actualise l'œuvre de l'Esprit de Dieu sur l'esprit de l'homme...

Dans tous les sacrements il y a transmission d'une vertu spirituelle par un contact corporel et par l'emploi d'une substance matérielle. Toutefois ces deux éléments indispensables font défaut, dirait-on, dans deux sacrements : le mariage et la pénitence.

Dans le mariage, la matière est fournie par l'union des corps qui symbolise l'union des âmes; elle est ratifiée par un rite qui est de plus en plus envahi par des accessoires mondains : anneaux, robe blanche, etc., et n'extériorise plus la réalité spirituelle. Sauf en Pologne. Là on a conservé l'usage d'un geste symbolique : les époux se donnent la main et, autour de leurs mains réunies, le prêtre enroule l'étole comme pour les attacher, les lier ensemble.

Dans le sacrement de pénitence, le contact corporel ne se fait pas comme dans les autres sacrements. Il n'y a pas d'imposition des mains. Le confessionnal le rend impossible *.

Mais rappelons-nous que le confessional a été introduit en Occident au Moyen-Age. L'Orient chrétien ne l'a pas adopté, et la confession

---

* Ceci n'est pas tout à fait exact. Le rituel de la pénitence comporte toujours l'imposition de la main; ce geste ne requiert pas nécessairement le contact et n'est donc pas empêcher par le confessionnal : on voit, à l'ordination des prêtres, une imposition des mains qui comporte d'abord le contact et se poursuit sans contact, par le simple geste de la main levée (N.D.L.R.).

Le symbolisme du geste sacramentel, si transparent dans le rite du baptême, est beaucoup plus difficile à saisir dans le déroulement de la messe. C'est que la messe est une action complexe, qui comporte, en plus d'un geste essentiel, beaucoup de gestes accessoires. Il importe cependant de ne jamais oublier qu'ici aussi il s'agit de vie et de mort : de vie éternelle acquise par la mort du Christ.

> Toutes les fois que vous mangerez ce pain et boirez à ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne (I Cor., XII, 24).

Le geste essentiel de la messe est celui par lequel le Christ au Cénacle, anticipant sa mort, donnait la vie. A la messe, ce geste se renouvelle en deux temps : la consécration et la communion. Séparer les deux pour des raisons pratiques, c'est se soustraire au mystère auquel le chrétien est appelé à participer[4]. Participer, et « activement », selon l'expression de Pie X. Pour

telle qu'on la pratique chez les Byzantins porte très nettement l'empreinte du christianisme primitif. Voici quel est le rite.

Pénitent et confesseur se tiennent debout devant un pupitre sur lequel est posé un crucifix. Le confesseur commence par une longue formule où il rappelle la clémence de Dieu envers les pécheurs repentants, tels que Manassé (ce rappel biblique est une marque indéniable d'ancienneté). L'accusation terminée, le pénitent s'incline profondément, le prêtre lui couvre la tête du pan de sa large étole (*epitrachilion*) et pose les mains dessus pour réciter la formule d'absolution. (Le pénitent ne récite pas d'acte de contrition. Celui-ci est d'ailleurs de composition récente. Il est invité à dire seulement : « Seigneur aie pitié de moi, pécheur. »)

Telle devait être la coutume dans l'Église latine avant le Moyen-Age, car on en retrouve un vestige en Pologne, malgré l'introduction du confessionnal. (Ici aussi la seule formule qu'on suggère est celle de l'Évangile : Aie pitié de moi.) La confession terminée, le pénitent se place sur le devant du confessionnal et baise l'étole que le prêtre lui tend. Cette coutume, non codifiée, et même découragée, souvent considérée comme superstitieuse, devient compréhensible à la lumière de la tradition byzantine. Alors elle apparaît infiniment vénérable et chargée de sens.

4. Il m'est arrivé de me trouver dans une église où quatre messes étaient dites simultanément à cinq minutes d'intervalle. A chacune, le servant agitait une sonnette. Au milieu de ce tintamarre, toutes les dix minutes, un prêtre sortait de la sacristie en surplis, sonnait la grosse cloche, donnait l'absolution et distribuait la communion sans égards à ce qui se passait à l'autel. Où est dans ce cas la participation au sacrifice ? La communion devient dévotion privée. Aucun prêtre ne souscrit à pareille hérésie de gaîté de cœur, mais que doit-il faire quand les fidèles lui assurent ne pouvoir absolument pas venir à l'église pour plus de dix minutes. Ne manque-t-il pas quelque chose dans l'éducation religieuse de ces fidèles ?

ce faire, le fidèle n'a pas de meilleur moyen que de s'associer au célébrant en modelant ses attitudes sur les siennes. Car le prêtre à l'autel est à la fois remplaçant du Christ, médiateur entre le peuple et Dieu et modèle de prière. Autour du geste essentiel qu'il fait en mémoire du Christ et au nom du Christ, il exécute un nombre considérable de gestes accessoires destinés à symboliser les attitudes d'âme des fidèles.

Il se tient debout en signe d'attention.
Il se déplace en signe d'obéissance.
Il joint les mains en signe de demande.
Il les tend en signe de reddition.
Il incline la tête en signe de révérence.
Il ploie le corps en signe de repentir.
Il plie le genou en signe d'adoration.
Il baise l'autel en signe d'amour.
Il évoque la mort du Christ en dessinant la croix.

Pour participer activement à la messe, le fidèle doit, à l'exemple du prêtre, faire prier son corps. Bien sûr, se tenir debout, les mains jointes, les yeux fixés sur l'autel est fatigant. La prière a toujours été une fatigue. Isaïe disait :

> Fortifiez les genoux défaillants
> Et affermissez les mains languissantes (Is., xxxv, 3),

mais cette fatigue est nécessaire, inhérente à la prière, elle est l'effort que fait l'homme pour monter à Dieu. A la messe, elle est la condition requise pour entrer dans le mystère de la mort et de la vie. Considérer la messe comme une activité cérébrale, comme une fête pour les sens ou comme le coude à coude joyeux d'un peuple grégaire, c'est oublier qu'elle est avant tout le mystère en acte. Elle n'est pas célébrée en fonction du peuple ni à sa mesure; mais, célébrée pour Dieu, elle éduque le peuple en fonction du mystère et l'oblige à dépasser sa mesure pour rejoindre Dieu par le Christ.

En imposant au prêtre des attitudes hiératiques, en faisant prier son corps par les gestes, la liturgie introduit l'homme dans le mystère de l'Homme-Dieu, et elle fait du monde entier — matière et pensée — le signe et le symbole de l'Esprit.

Hélène Lubienska de Lenval.

CÉLÉBRATION LITURGIQUE ET JOIE DE LA CITÉ

« La culture est issue du culte. » Nous soupçonnons à peine l'immense portée de cet axiome.

S'il n'est personne qui ne découvre à l'origine de l'évolution de l'architecture en Europe l'action des sentiments et des besoins du culte catholique, sait-on que le phénomène est général et que la célébration liturgique est à l'origine d'à peu près tous nos arts ? La sculpture, la mosaïque, le vitrail, la fresque, l'enluminure, l'orfèvrerie, le chant, la musique ont été conservés, renouvelés, créés pour la gloire des sanctuaires. Le tableau est sorti de l'ex-voto; le portrait, du donateur agenouillé; le paysage, des fonds de toiles religieuses. Et le culte encore a fait naître ce très grand art qui s'appelle la cérémonie et n'est ni la danse, ni l'art dramatique, ni la présentation symbolique, mais un peu tout cela dans une synthèse sacrée.

Or les arts ne sont eux-mêmes qu'une part des œuvres de l'homme. Que d'autres portent encore le signe de la célébration liturgique ! La société familiale a été pétrie par la cérémonie sacrée, des fiançailles au mariage, des relevailles au baptême et à la mort. La société politique elle-même a trouvé longtemps ses plus puissants ressorts dans le culte chrétien. Le serment de loyalisme, rendu inviolable par les paroles et les gestes sacrés, a cimenté la société d'autrefois. La féodalité lui a dû sa force principale de réorganisation. La chevalerie a trouvé dans l'*ordo ad benedicendum militem* non seulement sa formule essentielle, mais la première expression de ce code d'honneur et de charité qui devait demeurer pour tant de siècles un ferment d'idéal. Enfin quand les historiens se demandent pourquoi la royauté française, si faible matériellement dans ses débuts, a pu néanmoins l'emporter sur les institutions féodales contemporaines solidement fondées en bonnes terres et places fortes, ils ne trouvent pas de cause plus puissante que les origines liturgiques de la royauté. Le sacre du roi de France, quasi sacrement aux yeux

des populations, entourait le roi « ordené » d'un prestige miraculeux. De là sa force.

En traitant aujourd'hui le thème « célébration liturgique et joie de la cité[1] », nous envisagerons un autre aspect encore de la solidarité du culte et de la civilisation, aspect limité et cependant très vaste, qui tire sa valeur du fait que la joie populaire et la cérémonie sacrée semblent parfois aux antipodes des valeurs de civilisation — que de paroisses où la messe du dimanche matin et le bal du dimanche soir paraissent s'opposer comme le ciel et l'enfer! — en sorte que manifester le lien qui les réunit néanmoins l'une à l'autre met en lumière d'une façon privilégiée la puissance de rayonnement de la célébration liturgique. La matière est complexe : est-ce la liturgie qui déborde en joie populaire ou la joie populaire qui s'exprime dans la liturgie et vient à sa rencontre? Tantôt l'une est à l'origine, et tantôt l'autre. Pour analyser ces dépendances réciproques, nous parlerons successivement du retentissement des joies de la cité dans la célébration liturgique, puis du retentissement de la célébration liturgique dans les réjouissances publiques. Il ne restera plus qu'à rechercher, alors, le pourquoi de ces relations.

Pénétration des joies publiques dans la vie liturgique

Gaieté populaire à l'église.

Puisqu'il nous faut parler de l'irruption du profane dans le sacré, nous ne pouvons éviter de nous tourner vers d'autres siècles où l'interpénétration des deux domaines était beaucoup plus grande. Nos églises sont maintenant silencieuses. On n'y tient plus, comme au Moyen-Age, des réunions profanes qui tournaient à la foire, quand les étudiants, par exemple, s'assemblaient à Saint-Séverin ou à Saint-Julien-le-Pauvre. Lorsque nous découvrons près de la tribune, dans telle cathédrale, une grosse tête percée d'un conduit qui forme porte-voix, c'est que le guide nous l'indique. Quatre siècles plus tôt, nous l'aurions entendue, lors des fêtes du Nouvel An, débiter des sornettes grasses, à la grande joie du public. Nous avons tous vu sur nos manuels de littérature cette représentation médiévale du mystère de sainte

1. Il serait oiseux de référer chacun des faits cités par cette étude. On en retrouvera un bon nombre dans : N. Curti, *Volksbrauch und Volksfrömmigkeit im katholischen Kirchenjahr*, Bâle, 1947; E. Fehrle, *Deutsche Feste und Volksbräuche*, 1927; M. Vloberg, *Les Noëls de France*, Grenoble [1934]; Huizinga, *Le déclin du Moyen-Age*, Paris, 1932; E. Coornaert, *La corporation en France avant 1789*, Paris, 1941.

Apolline, au premier plan de laquelle un acteur se déculotte, face au public. Le mystère, il est vrai, tout religieux qu'il fût, se jouait alors sur une place de la ville. Qu'aurait-on dit s'il s'était tenu dans l'église ? On n'en eût pas été, à l'occasion, plus choqué que cela. Croyons-en telle historiette pieuse, où c'est la Très Sainte Vierge elle-même qui, par un miracle insigne, s'occupait d'exhiber en pleine nef la face inférieure d'un prédicateur dominicain qui avait mal parlé de l'Immaculée Conception. Dans un autre récit, c'est un franciscain qui se chargeait de la besogne, à la demande des dévotes, et fessait en pleine église le prédicateur mal inspiré.

On a exagéré dans l'historiographie du XIX[e] siècle les inconvenances de la fête de l'âne, qui se célébrait tantôt après Noël, tantôt au milieu de janvier, tantôt le jour des Rameaux. L'office dit de Pierre de Corbeil contient de belles pièces liturgiques, dont l'*Inviolata*. Le mystère était sérieux, mais l'âne pénétrait dans l'église, portant Marie et Jésus comme au retour d'Égypte. Vêtu d'une chape, il était encensé, tandis que durant la messe il se tenait au côté de l'autel. En outre, le prêtre et l'assistance ajoutaient trois hi-han sonores au *Kyrie*, au *Gloria*, au *Credo* et au *Deo gratias* en manière d'*Alleluia*!

Goût du cocasse, simplicité, gaieté débridée cherchant un débouché dans le sanctuaire où chacun se sentait à sa place. A plus forte raison hors de l'église, dans les processions qui subissent plus mollement encore que la liturgie d'intérieur les inspirations de la foule. L'une des plus cocasses n'était-elle pas cette procession du hareng où, dans une ville du Nord, les chanoines traînaient un hareng au bout d'une ficelle, chacun cherchant à marcher sur le hareng de son prédécesseur en même temps qu'à éviter que, derrière son dos, on n'en fasse autant sur son propre hareng.

Irruption de joies traditionnelles.

Tout cela restait spontané, local. Il est des cas cependant où des joies très anciennes, relents certains de joies païennes, pénétraient et pénètrent encore dans notre liturgie. Les « mais » dont se couvrent encore les rues en Europe centrale à l'occasion de la Fête-Dieu, le sapin de Noël dont le succès en Occident et même en Allemagne est d'origine assez récente, les feux du solstice d'été, les cris, les masques, les déguisements, les danses, les courses des jours gras, sont des affleurements de cette sorte. Ils continuent, suppose-t-on, en les dissimulant, les vieilles réjouissances qui célébraient et opéraient en même temps dans l'idée de la foule la conjuration de l'hiver, son expulsion, sa mise à mort,

la renaissance de la végétation, la pleine expansion de la lumière et de la chaleur.

Parmi les festivités païennes, les saturnales avaient été les plus tenaces. Au tournant de l'année, ces grands débordements de la joie servile continuèrent de tenter les foules, en dépit des efforts de l'Église, jusqu'en plein Moyen-Age.

A partir du XI[e] siècle, une série de fêtes cléricales les détournèrent avec peine, du 26 décembre au 1[er] janvier. Les diacres étaient fêtés à la Saint-Étienne, les prêtres à la Saint-Jean, les enfants d'aube aux Saints-Innocents, les sous-diacres au jour de l'an, à l'Épiphanie, au 11 janvier. La plus joyeuse et la plus incongrue de toutes ces festivités fut celle des sous-diacres, où se retrouvèrent longtemps les éléments des saturnales : renversement de la hiérarchie, cortèges burlesques, barbouillement des visages, indécences des attitudes. On procédait à l'élection d'un évêque des fous, puis à la célébration d'une messe et de vêpres parodiaques et réelles à la fois. On alla, dit-on, jusqu'à manger des saucisses sur l'autel à côté du Saint-Sacrement. Les lectures étaient truffées de grossièretés. Processions et danses inconvenantes se succédaient alors jusque dans le sanctuaire. Cette fête des fous, comme on l'appelait, résista longtemps aux condamnations des évêques, des conciles et des papes, tant la soutenait le vulgaire. Si Charles VII parvint à trancher ses plus grosses racines, il en repoussa des surgeons jusqu'aux XVII[e] et XVIII[e] siècles. Au reste, on peut retrouver dans les rites populaires de l'Épiphanie (proclamation des royautés, barbouillements de suie, gâteaux et beuveries) d'autres traces des saturnales.

Les joies patriotiques.

Il semble que de nos jours ce soient les joies nationales et patriotiques qui conservent au maximum la force et le besoin de pénétrer dans la célébration liturgique. Faut-il évoquer le *Te Deum* de la victoire qui tout naturellement vint achever à Notre-Dame de Paris l'exultation d'un peuple libéré ? Et la messe du 11 novembre n'accompagne-t-elle pas comme une nécessité le souvenir de l'armistice ? Tout ceci est de création spontanée, contemporaine. Si nous n'expérimentons plus le mélange de joies nationales et religieuses qui accompagnait jadis les joyeuses entrées des princes parmi les reposoirs à reliques et les tableaux vivants de l'Évangile, l'explosion des cris de Noël à la naissance de l'héritier de France, ou les cérémonies du couronnement, ne voyons-nous pas ces joies inséparablement mêlées chez nos frères anglicans, qui ont conservé à tant d'égard les réactions du vrai culte chrétien ? Du moins voyons-nous renaître dans le culte

d'un patron national, saint Étienne, Nicolas de Flue, Jeanne d'Arc, un tel mélange de liesse et d'exaltation patriotique et religieuse.

Les joies sociales.

Tournons-nous vers un autre domaine, celui de l'organisation de la société en groupements, classes, fonctions ou catégories. Chacun sait quelle est la propension des sentiments de groupe à s'exprimer en joie collective : jeux, banquets, promenades ou fêtes champêtres, défilés. Ces joies, à leur tour, ont besoin de l'appui du culte.

Il n'y avait pas d'église, jadis, qui n'eût dans la couronne de ses chapelles une place pour les confréries ou métiers principaux de la ville. Ce n'était pas pour eux simple désir d'avoir une place à l'église, ou de prendre la file derrière une bannière. Non, c'était besoin plus profond de donner au groupement la garantie d'une célébration cultuelle. Le geste sacré semblait indispensable au renouvellement comme à la fondation du métier. Aussi quel soin de le célébrer selon la coutume intégrale! Défilé minutieusement réglé dans son itinéraire, le costume des officiers, les écussons, les cris rituels, sans parler des distributions. La fête est annoncée aux carrefours; la maison commune est richement décorée; on fait porter des « royautés » ou grands pains bénits; certains corps importants obtiennent même un congé pour les enfants des écoles. La réjouissance déborde dans les rues, mais elle a pour centre la messe. Aussi est-ce à l'église que le corps se renouvelle par le choix de nouveaux ministres; aux vêpres, par exemple, lorsque le chœur chante *Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles.*

Mais n'est-ce pas à l'église encore que bien d'autres classes se forment avant de réjouir la cité ? Si le groupement des Mères chrétiennes ou celui des Enfants de Marie ne sort guère de la pénombre ecclésiastique, combien d'autres groupements qui s'ébattent en plein air ont leur point d'appui dans le culte ? Telle petite église des bords du lac de Neuchâtel, Estavayer-le-Lac, a ses groupes de jeunes gens et de jeunes filles qui s'opposent le 1er mai dans des joutes de fleurs assez acrobatiques issues des châteaux d'amour médiévaux. On y trouve aussi l'association joyeuse des Bastians ou « bons maris », qui fête saint Sébastien et ne garde qu'un très lointain souvenir du tir à l'arc dont l'attrait l'avait mis au monde. On y connaît, comme chez nous d'ailleurs, les Catherinettes, rassemblées à la fois par leur âge et la sainte d'Alexandrie. Il reste ailleurs quelques souvenirs des « Valentins ». Mais ce qui demeure le plus couramment, ce sont

les réjouissances cultuelles qui rassemblent en corps les enfants.

C'était jadis le jour des Innocents, ou de la fête de saint Grégoire, patron des écoliers, que naissait l'ordre des enfants. Ils élisaient alors un évêque avec ses officiers, ses chapelains, ses gardes. L'évêque récitait à l'église un sermon, souvent rimé, puis parcourait la ville en grand cortège, distribuant des cadeaux aux enfants. Le groupe désormais était organisé et jouait quelque rôle à plus d'un moment de l'année liturgique. Aujourd'hui le lien d'or est rompu, l'institution s'est écroulée. Il en reste de beaux morceaux : le cortège de saint Nicolas; la coutume d'Avent que les Allemands désignent sous le nom de *Klöpfelgehen*; à Noël, la prédication d'un enfant à l'église romaine de l'*Ara Caeli*, ou d'un jeune novice dans quelques Ordres religieux; la bouillie du jour des Innocents; enfin la promenade du collège, dernier vestige de la promenade de la Saint-Grégoire, plus tard transportée à la Pentecôte.

Promenade, cortèges costumés, jeux des enfants et des jeunes gens, défilés des orfèvres et des crieurs de vin, toutes ces réjouissances spontanées qui retentissent dans la cité auraient peut-être existé si la liturgie ne les avait pas accueillies. Pourtant, cet accueil ne les a pas laissées sans les exalter, les transfigurer, les inspirer. Par là, on peut dire peut-être qu'elle les a recréées. Nous voici donc amenés par une transition naturelle à parler des joies populaires qui ne se sont pas seulement incorporées à la liturgie, mais sont en quelque sorte nées de la liturgie, prolongements publics, parfois des plus puissants, de la joie propre du culte chrétien.

Pénétration de la liturgie dans la joie collective

Cadre de réjouissance.

Le premier bienfait que la liturgie procure à la joie collective est de lui donner un cadre, une occasion de naître. Ce bienfait est considérable. Dans le déroulement monotone d'années, de jours et d'heures que la révolution du soleil met à notre service, la célébration liturgique apporte une diversité. Le retour régulier de l'ombre et de la lumière semblerait apporter chaque jour les mêmes mornes raisons de dormir ou de travailler. Le culte chrétien différencie tous les moments. Il crée des heures de fêtes, les distingue à leur tour, les hiérarchise et finalement remet à l'homme un temps tout différent de celui qu'avait fait la nature. Quelle extraordinaire figure que celle de notre calendrier! Aussi varié qu'un paysage de vieille terre, il continue de proposer à

nos contemporains un éventaire extrêmement complexe de joies.

Voici les grands temps de l'année avec leurs centres rayonnants : Noël, Pâques, la Pentecôte, la Sainte-Marie de l'été. Si déchristianisés que soient certains peuples aujourd'hui, le rythme de leurs joies demeure à l'unisson de ce cadre religieux et les calculs ecclésiastiques des Rameaux et du vendredi saint continuent de fixer les jours de pointe à la gare Saint-Lazare ou à la gare d'Orsay, comme ils règlent la vente des vêtements ou des gâteaux. L'observance du Carême a pu cesser pour beaucoup d'hommes, et même pour l'Église; les réjouissances du carnaval, qui marquent la fin des jours gras sont restées plus tenaces et persistent à rappeler aux pires infidèles le christianisme de leurs ancêtres.

A côté de ces grands pivots de l'année et de la joie commune que sont Noël et Pâques, d'autres fêtes, nombreuses, continuent de faire saillir dans la rangée des jours des quantièmes privilégiés pour la joie comme pour le culte. Nous avons parlé des fêtes patriotiques. Il y a les fêtes des saints : patrons de baptême, patrons de corps ou de classes, voire de nations entières. Il y a surtout cette fête locale qui continue de réjouir chacun de nos villages et qu'on nomme ducasse, pardon, kermesse, vogue, assemblée, bénichon, ou simplement « la fête ». Si le souvenir de la dédicace de l'église-mère ou du patron de la paroisse est souvent trop voilé de nos jours, il n'empêche que c'est à cette célébration cultuelle que les citoyens de l'endroit doivent de posséder au milieu de l'été un jour (ou huit jours) tout différent des autres, où l'on peut et doit ripailler, se visiter, dormir, tourner sur les chevaux de bois ou se balancer sur les petits bateaux forains, enfin, le soir, danser longuement au bruit d'une musique aiguë. Plaise à Dieu que ce soient encore, comme en certaines de nos provinces, de ces danses vives et chastes héritées de la tradition, ou de ces rondes plus lentes qu'on dansait au clair de lune, au chant des caroles dont le souvenir n'est pas tout à fait effacé.

Dans cette longue année, la semaine liturgique avait commencé d'opérer un premier groupement du bataillon des jours. Or à l'intérieur même de cet échelon de combat elle effectue de nouvelles différenciations, avant tout celle du dimanche, jour de la messe et du repos, jour qui ne ramène pas seulement le sacrifice et la prière, mais les beaux vêtements, le linge frais, le repas plus soigné, le loisir joyeux de toute une population. Je connais dans certaines campagnes déchristianisées des villages sinistres, où toute la joie du dimanche s'en est allée avec la messe et le chômage religieux. Il est important de faire remarquer qu'il fallut lutter âprement pendant le XIX^{e} siècle pour défendre le diman-

che contre l'envahissement du travail industriel, et que c'est au XX^e siècle seulement que le jour du Seigneur l'a emporté chez nous d'une façon suffisamment complète. Il faut en dire autant, toutes proportions gardées, de la semaine anglaise, vieille institution rajeunie dont l'origine est cultuelle puisqu'elle était destinée, dès le début, à fournir à l'ouvrier manuel l'après-midi du samedi pour vaquer à ses besognes domestiques afin qu'il pût plus librement sanctifier le dimanche. Que serait la joie populaire sans la semaine issue du culte ?

La cloche de l'église, à son tour, sonne pour différencier les vingt-quatre heures de la journée et de la nuit. Bien sûr, les cloches qui tintent pour la messe ou les heures canoniales n'ont plus l'écho joyeux d'antan. On ne chante plus dans les paroisses, ni même dans beaucoup de villes, ces primes où le travail commençait dans les ateliers et les écoles, ces vêpres où le labeur cessait joyeusement. Les cloches, que nous ne connaissons plus par leur nom (la « Savoyarde », la « Grosse Jacqueline », la « Cloche du magistrat »), nous racontent moins bien leurs histoires pieuses et joyeuses; et je ne pense pas qu'à la cathédrale de Strasbourg on sonne toujours de ce cor d'airain qui pointait vingt heures trente et minuit, cependant que les gardes de la tour jouaient sur leurs trompettes à quatre heures du matin et à sept heures du soir les airs d'anciens cantiques. Mais nous connaissons encore l'extraordinaire atmosphère de fête que créent, à Noël ou le samedi saint, le carillon des cloches, ou simplement tous les dimanches. Et chaque jour, les angélus du matin, de midi et du soir, en donnant à la série des heures leur note liturgique, continuent de scander nos labeurs et nos joies.

Liturgie, appel à la joie.

Est-ce un rythme seulement, un cadre vide, pure possibilité qui nous est offerte, quadrillage découpé sur la surface grise du temps par l'horaire ou le calendrier sacré ? Mais, non! Cette forme n'est pas inerte, elle agit, elle appelle la vie et, du même coup, la joie. Nous atteignons ici le centre de notre sujet : la célébration liturgique par elle-même est matière et source de joie collective. Et je ne dis pas seulement de ces joies religieuses du sanctuaire dont nous n'avons pas à parler, mais de ces réjouissances qui débordent dans la cité et l'emplissent de leur tintamarre.

Or, dès que l'attention se porte sur ces retentissements marginaux de la vie liturgique, on les trouve si considérables qu'on ne sait trop comment les aborder. Pour mettre un peu d'ordre parmi eux, il est possible de distinguer les réjouissances qui préparent

la célébration liturgique; celles qui la prolongent par un élément de joie populaire; celles qui, s'emparant de quelque élément de la célébration cultuelle, le reprennent, l'amplifient parfois étrangement et constituent par lui une réjouissance populaire parallèle à la liturgie.

Préparations liturgiques.

Si puissante est la joie de Noël qu'elle ne s'épanche pas seulement sur le temps qui le suit : elle remonte sur le temps violet de l'Avent. Nous avons signalé ce *Klöpfelgehn* des pays germaniques, qu'on appelle ailleurs « les quêtes de l'Avent ». Au soir des jeudis qui précèdent Noël, les enfants s'en vont jeter contre les vitres des lentilles ou des pois secs pour recevoir à la porte de petits cadeaux : noix, biscuits ou argent. La « couronne d'Avent » est une coutume du Nord. Elle gagne en ce moment vers l'Ouest. Peut-être la verrons-nous paraître en France? Une couronne de sapin tressé est pendue au plafond de la salle à manger. Quatre bougies y sont plantées, qu'on allume l'une après l'autre au soir des dimanches de décembre. Quelle joie d'apercevoir enfin la quatrième flamme, annonciatrice de l'imminence de Noël!

A mesure que la grande fête approche, la joie se fait plus nette. En certains villages d'Autriche, des femmes transportent de maison en maison une image de la Vierge prégnante, que les mamans viennent baiser. Ailleurs, c'est le sacristain qui porte un crucifix à baiser en disant : « Voici que vient l'Enfant Jésus. » Le soir, en allant au lit, les enfants comptent les nuits qui les séparent de Noël. Naguère, à Saint-Germain-des-Prés, les magistrats venaient entendre le chant des antiennes en O, et recevaient des sucreries qu'on appelait les « O sucrés ». C'est bientôt l'immédiate préparation de la fête, le sapin, la crèche, les souliers, ou cette bûche de Noël pour laquelle chacune de nos provinces avait un nom particulier et qu'un ancêtre bénissait sous une forme de libations...

La préparation du Carême est bien moins dominée par l'idée de la croix ou de la résurrection de Pâques que par celle de la cessation de la viande. Nous n'insisterons pas sur les réjouissances du carnaval et toutes les cérémonies de folklore qui les accompagnent ou les accompagnaient. Le monde germanique a connu des *Fastnachtspiele*, sortes de satires populaires versifiées et dialoguées, dont l'intention moralisante est assez bien liée à l'intention du moment liturgique. Plus encore, la procession de l'*Alleluia* organisée par les clergeons dès le temps de la Septuagésime. Après les réjouissances violentes et mal endiguées par l'Église des jours gras, le gros bourdon sonnant à minuit dans

certaines églises, plus tard les cendres distribuées dans le sanctuaire, enfin le *Hungertuch* (voile de la faim) qui dans quelques chapelles alémaniques pendait devant le chœur, devaient marquer violemment la coupure. Les Rameaux ramènent cependant quelques échos de la joie populaire : la préparation des rameaux ornés de fruits et de chocolat que j'apercevais dans mon enfance en Algérie, ou des gros rameaux de deux mètres de haut, ornés de guirlandes et de boules brillantes à la façon de l'arbre de Noël, que les garçons transportent en procession en Suisse orientale, n'apporte-t-elle pas comme un écho de la joie des enfants de Jérusalem ? Les crécelles du jeudi saint (je pense au Carcasset d'Estavayer, énorme moulin à grincer placé dans le clocher, que les enfants tournent à grand fracas), le cierge pascal, le feu nouveau, les lumières de Pâques (ici un grand vitrail de la Résurrection qu'on illumine par derrière, ailleurs des écrans qu'on fait tomber des vitres au chant de l'*Exultet*), que d'autres occasions de préparer dans la joie une fête à venir !

Prolongements populaires.

La fête venue, des réjouissances universelles ont coutume de la prolonger longuement. Nous les connaissons tous, ces repas, ces libations, ces promenades, ces distractions des cafés, des cinémas ou des champs de foire, ces bals indéfinis sans lesquels il n'est pas de liesse publique, et qui foisonnent tant qu'ils en étouffent la célébration religieuse elle-même. Certaines de ces joies, cependant, gardent un lien avec la liturgie. Par exemple, les aliments bénits à l'église : jambon de Pâques en Autriche, eau de Noël et de l'Épiphanie, pain de Sainte-Agathe ou de Noël, agneau pascal, raisin de Saint-Vergnier, ou bien ce vin de Saint-Étienne qu'on distribue le 26 décembre avec la formule : *Bibe fortitudinem sancti Stephani*, et ce vin de Saint-Jean du 27 : *Bibe amorem sancti Joannis*. A Noël, les coutumes paysannes veulent qu'on associe les bêtes au banquet. On les nourrit mieux ce jour-là en ajoutant du sel ou du sucre. Certains pensent même aux corbeaux. Ne dit-on pas d'ailleurs que les animaux parlent cette nuit-là ? On laisse aussi parfois une place à table pour les anges, ou les âmes, ou les pauvres. Pâques est souvent à la campagne le moment d'arborer une robe ou un costume neuf. Elle est aussi l'occasion d'une promenade; ce qu'on appelle, en Allemagne : « Aller à Emmaüs. » Les Espagnols d'Algérie fabriquent pour la Résurrection une sorte de brioche, la *mouna*, qu'ils mangent dans les jours suivants. La promenade de la *mouna* le lundi de Pâques est quasi rituelle.

Toute proche de cette promenade liturgique, le pèlerinage est

un composé de culte et de réjouissance. Sans liturgie des saints il n'existerait pas. Que de réjouissances paysannes disparaîtraient avec lui cependant, bien que la liturgie ni même la foi et peut-être la morale chrétienne ne parviennent pas à les régler tout à fait !

Regardons légèrement à côté : voici les processions. Plus souples que les offices du sanctuaire, elles se laissent aisément façonner par la fantaisie populaire jusqu'à rejoindre le pèlerinage, voire la grande promenade, en tout cas la réjouissance. Qu'on pense à la procession à cheval de Beromünster, en Suisse, qui groupe trois cents cavaliers, dont le célébrant, et deux à trois mille personnes. Elle part à cinq heures du matin et revient sur le soir, après avoir entendu trois sermons, célébré la messe et pris un déjeuner sur l'herbe. Qu'on pense à la procession des Rois qui, au siècle dernier encore, se terminait en carrousel. Ou bien au cortège qui, dans certaines provinces, promène l'étoile de l'Épiphanie de maison en maison. Et à combien d'autres processions locales, historiques, costumées, paradeuses, chantantes, dansantes, épileptiques... Réjouissances ? Liturgies ? Les deux à la fois. Nous voici conduits à parler du principal retentissement de la liturgie dans la joie populaire.

Transpositions populaires.

Un élément de la liturgie, disions-nous, peut être repris sur le mode profane et transformé en réjouissance publique. L'importance des éléments utilisés est des plus variée. Cela peut aller des couleurs liturgiques, qui varient avec grâce le chapeau de certaines jeunes Valaisannes ou, naguère, la cravate des jeunes gens d'Altdorf, jusqu'aux grands thèmes de la Passion qui, par le théâtre sacré, bouleversent longuement la vie d'un village.

Le culte des saints se prête particulièrement à ces amplifications populaires. Fribourg, en Suisse, a conservé l'essentiel des fêtes de saint Nicolas. Le samedi qui suit le 6 décembre, les grands du collège Saint-Michel constituent un cortège : saint Nicolas sur un âne, ses gardes, une vingtaine de figurants en tunique, des porteurs de torches, enfin le Père Fouettard. Tous chantent une vieille complainte accompagnée par quelques fifres et une dizaine de tambours. Tandis que saint Nicolas distribue des biscômes aux enfants qui font la haie, le Père Fouettard les touche avec sa gaule. Le cortège parcourt un long chemin, fait halte. Le chant se renouvelle :

Pitié, pitié, dur est l'hiver
Pour les petits enfants sans mère.
La froide neige a tout couvert...

On poursuit la route jusqu'à la cathédrale Saint-Nicolas où, de la tour, l'évêque s'adresse aux enfants. Une joyeuse mêlée fait suite, avec danses et confettis.

Que de variations sur ce thème, de développements en tous sens! Saint Nicolas est reçu à la gare par l'évêque, le préfet et le maire; il passe de porte en porte; il interroge les enfants à l'école. Le Père Fouettard empoche les mauvais garçons dans son sac, etc. La mitre est, à elle seule, l'objet de multiples transformations qui la rendent méconnaissable. Les petits « Iffeler » de Küssnacht portent sur leur tête, à deux mains, des mitres plus hautes qu'eux, découpées, transparentes, illuminées de l'intérieur. Ailleurs, cette mitre devient un chapeau, dont on suit la trace jusque sur les terres protestantes. Saint Nicolas porte des jouets pendant la nuit dans les souliers, où les enfants ont préparé pain, vin et foin. Le petit Jésus remplit ailleurs le même rôle. Au reste, saint Nicolas ne succédait-il pas à saint Grégoire, premier patron des enfants, dont nous avons dit l'importance?

N'insistons pas davantage sur ce type de mise en scène qu'on retrouverait à chaque fête, à chaque saint. Voyez dans les figurations provisoires dont les crèches fournissent l'exemple un autre type de transposition populaire des célébrations liturgiques. La préparation, la visite, la transformation de ces crèches constituent une réjouissance collective indiscutable que les enfants ne sont pas les seuls à sentir. Tantôt la crèche est l'œuvre d'un village, où chaque famille assure la présence d'un personnage. Tantôt la crèche bouge, les mages approchent chaque jour. Parfois, à partir de l'Épiphanie, c'est la scène qui change, racontant la vie de Jésus jusqu'aux noces de Cana. Il existe même des crèches de Carême, où l'on suit Jésus jusqu'au Jardin des Oliviers, puis au tombeau. Il existe des chemins du Rosaire, des chemins de la Croix constitués par des séries de chapelles ou de scènes en plein air dont le nombre, certaines fois, dépasse le chiffre traditionnel des stations, véritables dioramas religieux.

Mais ces tableaux peuvent être animés, mimés, chantés. Les complaintes, les chansons des saints, les noëls surtout, dont on connaît de nombreux recueils à partir du XVI[e] siècle, apportent à la joie populaire de nouveaux aliments tirés de la célébration. Or, auprès d'eux, on connaît encore de véritables jeux : les pastorales, les noëls par ombres ou par marionnettes, comme ceux dont la terre wallonne a la spécialité aux veillées du 24 décembre. Ce sont les derniers et tenaces vestiges d'une des plus grandes réjouissances publiques médiévales, également issue de la célébration du culte chrétien, le théâtre sacré, les mystères.

Le théâtre sacré.

En abordant ce dernier thème, nous atteignons sans doute le cas le plus significatif de toute notre étude. Tout le monde connaît à peu près l'histoire du théâtre religieux chrétien. Cette histoire n'est pas achevée. Oberammergau en Bavière, Selzach au canton de Soleure, par exemple, continuent de jouer la Passion dans l'esprit d'autrefois : c'est-à-dire que dans ces villages la population presque entière collabore à l'exécution du mystère et que chacun mêle sa foi traditionnelle à sa joie de se costumer, à son goût de l'action dramatique. Ce ne sont pourtant que des restes, ou plutôt des résurgences d'un mouvement qui fut d'une ampleur extraordinaire.

Quelle évolution singulière conduit du drame liturgique des X^e^, XI^e^, XII^e^ siècles, encore célébré dans le sanctuaire par des chanoines habillés de leurs vêtements cléricaux, au drame semi-liturgique du XIII^e^, comme le jeu d'Adam, aux miracles du XIV^e^, aux grandes Passions du XV^e^! Un simple dialogue au début, à peine plus long qu'une séquence et tout proche encore de l'Écriture. Au terme, un texte de cinquante mille vers, distribué en vingt-cinq journées, qu'on ne peut jouer qu'à l'air libre, sur une scène de quarante mètres, avec soixante-dix « mansions », cependant que le luxe des échafauds, des costumes et des décors engage la ville dans de folles dépenses. Aussi quelles machineries compliquées et secrètes, quelles mises en scènes terrifiantes évoquent cette indication donnée par le metteur en scène au moment où se ferme la bouche de l'Enfer :

> Adonc crient tous les deables ensemble, et les tabours et autres tonnerres faits par engins, et gettent les coulleuvrines. Et aussi fait l'en getter brandons de feu par les narilles de la gueule d'Enfer, et par les yeux et aureilles; laquelle se reclost et demeurent les deables dedans.

Ne pensez pas cependant qu'à mesure de son extension le théâtre ait perdu de sa puissance religieuse. Au contraire. Si le drame originel avait la profondeur de la liturgie dont il n'était qu'un élément, le miracle du XIV^e^ siècle, près de lui, semblait en décadence. Ce genre prêtait à l'anecdote, au merveilleux, aux bouffonneries gauloises qui plaisaient tant à nos ancêtres. Il n'y perdait pas seulement son intérêt chrétien, mais dramatique aussi. Tout se renouvela avec les Passions du siècle suivant. En reprenant le thème aussi central que tragique de la mort rédemptrice, en lui donnant l'admirable prologue du « Procès de Paradis » qui situait le drame dans l'éternité, en traitant avec tant de force et de délicatesse la figure de la Vierge douloureuse auprès du

Crucifié, les grandes Passions d'Arnould Gréban et de Jehan Michel rouvraient à la fois la porte aux émotions dramatique et chrétienne les plus authentiques. Le jeu de la place publique résonnait d'autant plus dans les âmes qu'il répondait au jeu sacré du sanctuaire, et l'empressement des clercs, nobles, bourgeois, artisans de la ville à participer à l'action dramatique s'appuyait aux meilleurs ressorts de leur âme chrétienne. Assurément, le jeu de la Passion n'était pas la messe, ni même le sermon du vendredi saint, qui se donnait lui aussi fréquemment en plein air. Assurément, les ardeurs qui animaient tant d'hommes à revêtir un rôle, à débiter des gaudrioles ou à s'émouvoir jusqu'aux racines de leur sensibilité, sont analogues à celles qui de nos jours animent des jeux très profanes. Il s'y mêlait des attraits vulgaires, ou même quelquefois bas. Comment nier cependant que les joies et les émotions des foules rassemblées par la grande Passion devaient énormément à la célébration liturgique dont le mystère était sorti et restait solidaire?

D'où venait donc au culte de l'Église cette fécondité? D'où procède encore aujourd'hui son aptitude à bouleverser la cité bien au delà des limites du sanctuaire, à faire naître des types, aussi variés que ceux que nous avons énumérés, de réjouissances publiques? Nous en avons déjà, chemin faisant, pressenti plusieurs fois les raisons.

Psychologie des réjouissances liturgiques

Les sentiments de joie.

Il est manifeste d'abord que la liturgie installe dans la foule cette sensibilité commune sans laquelle il n'est pas de joie collective. La seule indication de la fête sur un calendrier ne suffit-elle pas à créer un climat de liesse? Mais quand ces fêtes s'appellent Noël et Pâques, quand elles peuvent éveiller dans la plupart des cœurs des souvenirs de joies passées, de joies d'enfance, des images de pureté, de détente, de paix et de pardon, comme elles sont puissantes alors à éveiller la joie publique!

Le caractère sacré.

A ces forces de joie, la célébration cultuelle ajoute un élément essentiel, le sacré. Un certain caractère sacré n'est-il pas indispensable à la diffusion collective d'une réjouissance? Indiscutable, nécessaire, reçue de tous, la donnée sacrée procure à la foule non seulement une date commune pour se réjouir (le jour de

fête), mais aussi une forme commune de joie. N'avons-nous pas tous quantité de sentiments semblables au moment de Noël, sentiments qui ne sont pas, d'ailleurs, ceux de Pâques ? En outre, l'histoire ou le dogme sacré que la liturgie propose à notre liesse possède un élément de vérité certifiée particulièrement précieux. Les enfants ne goûtent-ils pas de préférence les histoires « vraies » qu'on leur raconte et ne leur faut-il pas, pour s'amuser, qu'ils puissent prendre leur affaire au sérieux ? Si Noël n'était qu'un beau conte, il ne réjouirait pas les foules.

L'Incarnation.

Or la liturgie catholique n'offre pas seulement le sacré, mais l'histoire. Toute vraie liturgie chez nous est fille de l'histoire, de l'Évangile, de l'Incarnation. Et voilà pour l'imagination créatrice des fêtes la source d'infinies variations. Des histoires d'hommes, pleines de données familières, faites à notre taille et parlant à nos sens! Combien n'avons-nous pas rencontré de ces données imaginables, à l'origine des réjouissances que nous avons décrites, depuis la mitre de saint Nicolas jusqu'à l'étoile de l'Épiphanie ? Et ces données ne sont pas jetées pêle-mêle. L'univers catholique est au contraire hiérarchisé. Le jeu y trouve un ordre originel qui l'aide à rester collectif. Le cortège s'ordonne de lui-même derrière la Vierge qui porte Jésus, assise sur l'âne que conduit saint Joseph.

Le lyrisme.

Si le cortège se met en route, est-ce seulement pour exprimer par des gestes ou des mots un souvenir sacré ? Eh bien, non. Voici, nous semble-t-il, la principale incitation à la joie que la liturgie offre à qui sait la saisir. Avec son horaire, son calendrier, ses thèmes, ses images, la liturgie procure en même temps la force qui met tout en action : elle aiguise le besoin d'exalter, elle excite un lyrisme :

Quantum potes tantum aude!

Ce verset du *Lauda Sion* exprime au mieux ce sentiment. Oui, vraiment, « tout ce qu'on peut, il faut l'oser ». Et l'on ose. On ose jouer la crèche, jouer la vie du Christ, jouer sa Passion, jouer notre espérance et notre destinée. Ce drame religieux que contient notre foi, notre drame en même temps que celui du Christ, drame éternel infiniment plus grand qu'aucun des drames humains qui tombent sous nos yeux, drame, espérance, bonheur déjà possédé dans ses arrhes, il faut les exprimer, les

sentir pour les vivre mieux, et cela par tous les moyens qui sont à notre portée. Exaltons-nous le plus possible. Étendons nos moyens de dire par la parole, par le geste et par l'art. Unissons-nous les uns aux autres dans une œuvre commune. Saisissons les choses elles-mêmes, les animaux, les plantes, établissant entre elles et nous, entre nos gestes et leurs figures des accords, des mouvements concertés, des répondances, qui ne seront jamais assez nouveaux et assez riches pour dire tout ce que notre foi contient d'exaltant pour qui sait l'entendre. Cette exaltation continue de l'imagination, ce lyrisme de la sensibilité religieuse, ne les rencontrons-nous pas (sous une forme d'autant plus pénétrante qu'elle est plus retenue) dans la liturgie de l'Église? Ils se manifestent plus librement encore hors du cadre et de l'autorité liturgique, créant ces réjouissances extérieures des festivités chrétiennes à travers lesquelles nous venons de faire un voyage. Car cette exaltation, ce lyrisme, ce besoin d'atteindre aux limites de nos expressions, cet effort pour nous dépasser et transfigurer notre monde, cette ivresse de parler, d'entendre, de sentir ou de voir, ce paroxysme intérieur en un mot, n'est-ce pas la source en même temps de notre culte de Dieu et de notre joie? De cette origine commune sortent comme deux routes humaines la célébration liturgique et la réjouissance publique. Deux routes qui divergent, mais sont unies. Ne doivent-elles pas rester unies?

Hélas! quel prêtre au cœur d'apôtre n'a pas ressenti une blessure intime en rencontrant certain dimanche, dans nos banlieues trop peu chrétiennes, des groupes joyeux de jeunes gens ou d'enfants : ils se hâtent vers des réjouissances d'où le christianisme est à peu près absent, quand il n'y est pas contredit. Ils vivent, ils sont heureux, d'une joie éphémère et trop inconsistante, c'est vrai, mais réelle pourtant. Et le matin, sans eux, ou avec eux peut-être même, l'église était en fête, mais d'une fête liturgique qui n'a point retenti au dehors. Y a-t-il donc divorce irrémédiable entre la fête du culte et la fête des hommes? Mais non. Jadis, aujourd'hui même, en des terres catholiques, la joie de la célébration se mue sans transition en réjouissances publiques qui refluent à leur tour sur le sanctuaire. La fête est un échange de joies et de thèmes, une interpénétration inextricable de liesse et de célébration, où l'on ne sait pas ce qui l'emporte, du sentiment chrétien ou du besoin naturel de se réjouir : « *Gaudete, iterum dico, gaudete.* » La description de ce halo profane autour de nos fêtes chrétiennes, que j'aurais voulu faire bruissante et fraîche comme des jeux d'enfants, ne doit pas éveiller en nous une nostalgie vaine, ou la simple curiosité. Elle doit nous persuader que la célébration liturgique a de puissantes aptitudes à faire jaillir la joie dans une population tout entière, et que la fantaisie

des hommes, d'autre part, recèle des forces d'invention et de mise en scène inouïes, déconcertantes pour nos mentalités de lettrés et de spirituels mortifiés, qui n'avons plus, hélas! la ferveur créatrice de notre enfance.

*
* *

Est-il possible de proposer quelques modestes conclusions?

On ne doit jamais prendre son parti d'une célébration liturgique qui ne passe pas la porte de l'église et ne s'accompagne, au dehors, d'aucune réjouissance publique (quand ce ne serait qu'un dîner, une foire, ou peut-être même un bal).

Il ne faut pas bouder les manifestations spontanées de la verve de fête et les décourager par purisme liturgique, autoritarisme ombrageux, méfiance exagérée, mépris ou inintelligence de la joie populaire.

Il faut connaître enfin, entretenir, renouveler les coutumes par lesquelles notre peuple, actuellement, célèbre les fêtes de l'Église : traditions anciennes ou créations récentes des familles, des groupements sociaux ou religieux, des lieux-dits, de la paroisse. Il faut retenir en particulier ces transitions qui, dans le culte, sont comme les pierres d'attente d'une réjouissance extérieure.

Résumons tout d'un mot. Il faut aimer la joie de la cité chrétienne et la considérer comme le complément naturel du culte catholique.

M.-H. Vicaire.

SYMBOLISME
DE LA MUSIQUE LITURGIQUE

L'étude du symbolisme dans la musique religieuse n'a pas, à ma connaissance, été l'objet d'un traité systématique. On trouve çà et là, dans les ouvrages d'analyse musicale, les biographies de compositeurs, quelques remarques sur le symbolisme. Il semble que les aspects signalés ne soient pas les plus essentiels.

Le Dr Schweitzer[1] lui-même, dans les chapitres qu'il consacre au langage musical des chorals et des cantates de Bach, propose une explication plus ingénieuse que satisfaisante. Avec un parti pris de vivisection assez arbitraire, il extrait de l'œuvre de Bach des formules mélodiques ou rythmiques qu'il baptise : « thèmes de la joie », « thèmes de la douleur », « motifs de l'extase », de la « démarche », « de la quiétude », « motifs parlants », etc. Il découvre des éléments figuratifs où il voit les ondulations du lac de Génésareth, le mouvement des nuages, les allées et venues des anges, et jusqu'aux contorsions du serpent : « Et non seulement, écrit-il, la musique représente le serpentement de Satan, mais encore, par le rythme de la basse, les coups de talons furieux qui lui écrasent la tête. » Tout un mécanisme de combinaisons, savamment démultiplié, assure le jeu des mélanges et oppositions, telle la syntaxe savante d'un langage clair, d'une précision incomparable. Il s'en faut de peu qu'on nous propose un dictionnaire des formules musicales, le « vocabulaire de Bach » indiquant pour chaque terme la traduction, la racine, les dérivés et les mots

1. Albert Schweitzer, *Jean-Sébastien Bach*, le musicien-poète. Traduction française, Paris, 1905.

composés. Le premier venu pourrait ainsi « comprendre » la musique, réduite enfin à des concepts précis.

A supposer que Bach ait consciemment et méthodiquement joué ce petit jeu, au demeurant assez puéril, il resterait à expliquer comment les mêmes motifs musicaux lui ont servi à orner des textes absolument différents, profanes ou religieux. Il faudrait encore s'assurer si le symbolisme musical se définit par le « pittoresque » ou « l'anecdotique » et s'il n'existe pas, dans l'œuvre de Bach elle-même, des formes de symbolisme ne comportant aucune intention descriptive.

Pourquoi tenter d'expliquer la musique par la littérature, la peinture, la mathématique, voire par la médecine ? Il est entendu que le musicien est à sa manière un poète, qu'il est, si l'on veut, peintre ou architecte, qu'il y a des correspondances entre les domaines de la création artistique. Mais à quoi mènent finalement de telles observations ? Un docte polytechnicien ayant entrepris de relever les rapports numériques entre les distances interplanétaires, les dimensions des temples, les proportions du corps humain et les intervalles musicaux me présentait autrefois un projet de notation musicale rationnelle où les intervalles des notes de la gamme étaient représentés graphiquement avec une rigoureuse exactitude. Une page de Bach retranscrite dans cette notation laissait apparaître dans le graphisme une ordonnance digne d'une épure. L'expérience est curieuse. Mais pénètre-t-on une œuvre musicale en mesurant l'écriture au compas et au rapporteur ? Est-il plus utile de dépister dans un poème symphonique les traces d'un « complexe d'Œdipe », de diagnostiquer un « cas de fixation à la mère », comme n'ont pas manqué de la faire de fervents psychanalystes ?

Toutes ces tentatives, y compris celle du Dr Schweitzer, manifestent la même tendance à chercher le sens de la musique hors d'elle-même, ou à lui trouver un symbolisme qui ne lui est pas essentiel. Nous restons à côté de la question.

D'instinct, je me défie de tous les commentaires dont on entoure la musique, de toutes formes d' « explication », lorsque l'attention est attirée vers des domaines étrangers à l'art musical.

Si le symbolisme tient une place dans la musique religieuse liturgique, tout malentendu sur le terme doit être dissipé avant d'en déterminer les limites, les conditions et la portée.

Je crois m'appuyer sur un terrain solide en posant au départ que la musique n'est pas un *langage*, au sens habituel du mot. Elle n'exprime pas d'*idées*, ne peut se concrétiser dans aucun idiome, dans aucun système de conceptualisation. Elle est en deçà et au delà du mot, avant ou après la parole. La vision du monde qu'elle évoque, l'aspect de la réalité intérieure qu'elle traduit ne peut être normalement atteint par aucun autre mode d'expression. Lorsqu'on dit : « le sens d'une mélodie », « l'idée musicale », il est évident que les termes sont pris analogiquement.

Le symbole suggère un rapport de signification, d'expression ou d'évocation superposé à la signification, à l'expression ou à l'évocation première que comporte normalement la musique.

Cette « référence au second degré » a donné lieu à des applications bien différentes qui ont modifié profondément l'esthétique musicale au cours de l'histoire. Les deux étapes principales, succinctement rappelées, permettront de situer à sa vrai place le symbolisme musical liturgique.

I. — Symbolisme conventionnel primitif

Le symbolisme musical, à son stade primitif, se rattache aux traditions de la mystique des nombres, chères aux anciennes cosmogonies. Les Chinois de l'an 2800 avant Jésus-Christ, sous le règne de l'empereur Huang-Ti, usaient de la gamme pentatonique, la seule revêtue de l'estampille officielle, parce qu'elle était basée sur la « sublime » proportion 3/2. « Cette formule possède pour les Chinois la signification la plus profonde. Elle est consacrée dans leur musique par un usage immémorial. Dans leurs anciennes doctrines, le nombre 3 symbolise le ciel, tandis que le nombre 2 symbolise la terre; et, puisqu'il existe, disent-ils, une parfaite harmonie entre le ciel et la terre, il doit en être de même entre deux sons dont la relation est de 3 à 2. Aussi, d'après leurs spéculations, lorsque la longueur du « Lü »

fondamental fut établie (le Lü désigne à la fois le tuyau de bambou et la note produite par le tuyau) l'on en prit les deux tiers pour la longueur du second Lü, puis les deux tiers de ce dernier pour la longueur du troisième et ainsi de suite[2]. » Lorsque beaucoup plus tard on introduisit le *si* et le *mi*, ces deux notes (appelée du nom de la note voisine avec le préfixe « pien ») furent considérées comme des notes secondaires — nous dirions altérations passagères — et il fallut les mettre en accord avec la symbolique religieuse en faisant des nouvelles venues le symbole de l'Homme. Les douze notes de la gamme chromatique servaient exclusivement à transposer la gamme pentatonique. Chacune des cinq notes de la gamme donnait naissance à un mode. Ils disposaient donc de soixante transpositions. De quoi couvrir un cycle de cinq ans. Car la musique était étroitement associée aux célébrations rituelles qui se renouvelaient chaque mois. Les tonalités, obligatoirement réparties sur les mois de l'année, se voyaient donc chargées d'un symbolisme fixé une fois pour toutes, conventionnellement.

Des traces visibles de ce symbolisme originel se retrouvent dans notre liturgie. La faveur dont jouit le chiffre 3 n'est pas due au hasard. Le fait que certaines pièces musicales soient réservées à certaines fêtes, que le *Kyriale* prévoie des mélodies différentes pour les rites simples, les fêtes solennelles, la messe des morts, suppose au départ une convention qui crée, pour ces mélodies, un symbolisme encore renforcé par l'usage.

Les habitudes traditionnelles, en effet, augmentent la portée du symbole qui n'était à l'origine que pure convention ou souci de symétrie par rapport à une philosophie des nombres. La force des associations créées par l'usage est telle que la musique peut nous paraître revêtue d'une signification qui ne lui est pourtant pas intrinsèque. Le mode mineur nous semble s'adapter mieux aux sentiments tristes, le mode majeur à la joie. Or les modes grecs correspondants avaient une expression inverse. Les mélodies que nous chantons au temps de Noël nous semblent traduire le caractère particulier de joie et de fraîcheur, inséparables de cette fête. Pourtant le graduel de la messe de minuit « *Tecum*

2. Joseph Yasser, *A Theory of evoluting Tonality*.

principium » est mélodiquement presque identique au graduel de la messe des morts « *Requiem aeternam* » et à celui de la messe de mariage « *Uxor tua* ». Pareil exemple, qui est loin d'être unique dans le répertoire liturgique, devrait inspirer la prudence aux commentateurs toujours prêts à trouver sous chaque formule une signification symbolique précise. Ils découvrent bientôt que les « trois torculus » qui leur semblaient à coup sûr « représenter le pécheur courbé sous le poids de ses fautes » sont dans une pièce antérieure, avec le même contexte musical, chargés de traduire l'allégresse des Séraphins. La musique, et la meilleure peut-être, est d'une complaisance extrême à l'égard des idées ou des images auxquelles on veut l'associer. Les adaptations de musique à la scène, au film, à la chorégraphie en fournissent maints exemples. La musique s'accommode de tant de mutations, transferts, affectations et désaffectations, notamment entre le domaine religieux et le profane, qu'on peut se demander si ces échanges ne sont pas parmi les lois vitales de l'art musical.

II. — Symbolisme naturaliste, allégorisme imitatif et allégorisme représentatif

La musique possède une virtualité d'évocation qui lui permet de s'évader hors de son domaine propre. Elle imite le chant des oiseaux, le caquet des femmes, les rumeurs de la ville, le halètement de la locomotive. Mais lorsque Jannequin compose *Le Chant des Oiseaux* ou *Les cris de Paris*, lorsque Couperin prend pour thème le chant du coucou, utilise le carillon du « réveil-matin », lorsque Honnegger instrumente *Pacific 231*, l'imitation n'est qu'un prétexte. L'allégorie se superpose à la véritable substance musicale sans la détruire. Faire de cette superfétation autre chose qu'un jeu aimable risque de détourner, par une habileté stérile, la musique de sa vocation.

La voie ouverte à la musique descriptive, par la « Caccia » des Florentins du XIV^e^ siècle, a conduit, par l'imitation de bruits naturels, à la narration musicale. *La Bataille de Marignan* de Jannequin, les *Sonates Bibliques* de Kuhnau, les œuvres lyriques du théâtre italien de style « représen-

tatif » en marquent les plus célèbres étapes. L'oratorio, l'opéra et le poème symphonique moderne ont consacré cette intrusion de la littérature dans le domaine musical. La musique « à programme » constitue désormais une part importante du répertoire profane et religieux. Un thème musical doit représenter et annoncer le personnage, l'orchestre mime les péripéties d'un drame qu'il a pour mission d'évoquer avec le maximum d'atmosphère. Pittoresque, exotisme, archaïsme, tous les trucs sont habilités à concourir. Il y a bien là un symbolisme musical puisqu'il est fait appel au pouvoir de dépassement de la musique et qu'une signification « de surcroît » est suggérée.

Symbolisme de la musique liturgique

Il est remarquable que ce glissement du symbole vers l'allégorie, qui entraîne pour la musique une chute de valeur, ne se soit pas produit dans la musique liturgique.

La liturgie, gardienne des traditions de la symbolique ancienne, a su maintenir la musique qu'elle utilise et la préserver de toute dégradation esthétique. Le répertoire musical de la liturgie officielle, s'il a pu assimiler des éléments populaires et bénéficier des progrès de l'écriture et de la découverte de l'harmonie et du contrepoint, s'est gardé des séductions du style représentatif et de ses abus.

Seule la musique liturgique proprement dite garde intacte sa puissance de symbolisation, car le symbole dans son sens le plus authentique repose sur une convention, sur l'usage traditionnel, il suppose une fonction sociale et s'appuie sur des rites cultuels.

Aussi bien faut-il distinguer soigneusement des notions qu'on peut aisément confondre parce qu'elles se recouvrent en partie. Entre « religieux », « sacré » et « liturgique », il y a une gradation dans un sens de plus en plus restrictif. La musique liturgique est nécessairement de la musique sacrée, et la musique sacrée de la musique religieuse. Mais l'inverse n'est pas vrai. Si je pars de la notion de « profane », je remarque une hiérarchie analogue depuis la musique dont l'inspiration et le but est essentiellement profane jusqu'à la musique rituelle « magique », en passant par ce

qu'on pourrait appeler le « sacral démoniaque ». Car il y a un « satanisme musical », une magie noire des sons qui utilise le rythme et la mélodie comme un moyen d'envoûtement, d'obsession.

Dans la musique « religieuse », par opposition à la musique liturgique et sacrée, le symbolisme découle directement de la signification musicale proprement dite. Aucune part de convention. L'artiste traduit par le moyen des sons son attitude personnelle en présence de Dieu, sa vision particulière du monde spirituel, ses expériences intérieures. L'évocation de l'au-delà, le reflet du mystère divin qu'elle abrite porte l'empreinte de la sensibilité du compositeur. Le symbole, dans la musique « sacrée », est moins visible d'emblée. Entre le sens musical premier et la signification symbolique, un chaînon manque. Il y a *séparation*. Les marques de cette séparation sont : une stylisation des formes, un dépouillement ascétique dans l'expression, une épuration de sentiment. La musique sacrée n'est pas simplement, comme la musique religieuse, « *orientée* » vers Dieu, elle est *offerte* à Dieu, vouée à Dieu sans retour possible sur elle-même, sans complaisance vaine pour l'auditeur. Toute recherche de l'effet lui est interdite. Elle est entièrement « disponible », dans l'oubli de ce qui n'est pas son seul but : la louange divine.

La liturgie fait franchir à la musique le dernier pas dans la « consécration à Dieu »; elle la rattache, par fonction, à la célébration du Mystère de Dieu. La musique liturgique est admise à participer au « Sacrifice ». Dès lors, elle reçoit sa « charge de symbolisme », sa portée, son pouvoir spirituel de la dignité dont elle est ornée par sa fonction et du cadre même dont elle devient partie intégrante.

Les conditions sévères qui, une fois remplie, rendent la musique religieuse apte à remplir cette fonction définissent, me semble-t-il, à la fois la musique liturgique et le vrai symbolisme musical. Par la signification symbolique dont la musique est revêtue dans l'action liturgique, la pureté de l'art n'est en rien atteinte. L'ascèse imposée à la musique par la liturgie lui est une sauvegarde et le symbolisme des rites une source d'inspiration. Sans briser le jaillissement intérieur, la nécessité de la fonction cultuelle préserve la musique du sentimentalisme individuel, comme il la met en

garde contre tout abus d'allégorisme ou contre les complaisances de la facilité.

Il n'est pas exagéré d'affirmer que l'art musical contemporain pourrait trouver dans une liturgie restaurée dans sa vigueur primitive un bain de jouvence et, renouant avec les traditions millénaires d'un symbolisme authentique, retrouver la profondeur d'expression, la simplicité de ton et la grandeur dont rêvent la plupart de nos artistes.

P. Froger.

SYMBOLISME SCIENTIFIQUE ET SYMBOLISME LITURGIQUE

A première vue il semble que l'on ait affaire à deux ordres de choses entièrement différents. Le symbolisme liturgique est tout à la fois figuration dramatique du mystère religieux et, à partir des réalités qui soutiennent la fonction symbolique, geste engageant les efficacités suprêmes de la grâce divine. Le symbolisme scientifique semble n'avoir d'autre rôle que celui de représenter un objet connu, destiné à entrer de façon bien déterminée en relation avec d'autres objets. Ces quelques notes voudraient montrer qu'en dépit des différences profondes, il y a cependant de très réelles similitudes entre l'activité génératrice des symboles scientifiques et celle qui s'épanouit dans le domaine religieux. Ces similitudes ne laissent pas que d'être instructives. Elles peuvent peut-être éclairer l'esprit de ceux qui essaient de mieux comprendre le cas de la liturgie.

*
* *

Les sciences exactes ne peuvent se passer de symboles. Il faut que leurs objets soient distinctement représentés, et qu'à partir de cette représentation distincte l'on puisse signifier sans ambiguïté le traitement auquel la pensée humaine les soumet. Ainsi les chiffres seront-ils symboles des nombres. Les manipulations de chiffres, qui se font au cours d'un calcul, traduisent à proportion les opérations que la pensée effectue sur ces nombres, les relations figurées entre chiffres, celles que l'esprit envisage, affirme ou établit entre ces nombres. Du symbolisme arithmétique on

passera ainsi au symbolisme algébrique dans lequel des nombres indéfinis sont, à leur tour, symbolisés par divers caractères d'imprimerie, aux autres symbolismes de la mathématique, à leur application à la physique, etc. Tout ceci est de monnaie courante. Si le symbolisme scientifique n'avait que cette fonction très obvie, il ne serait probablement pas de beaucoup d'aide pour comprendre ce qui se passe dans le cas liturgique.

Cependant, les développements contemporains des sciences, tels d'une part la réflexion que les mathématiques sont en train de poursuivre sur elles-mêmes, et d'autre part les spéculations nouvelles auxquelles la physique se trouve conduite, changent assez notablement les perspectives et introduisent à une conception plus intéressante du symbolisme.

Ainsi en physique il s'agit, au moins pour une part très importante aujourd'hui, de comprendre la nature à un niveau qui est très éloigné de celui de notre expérience usuelle et de nos perceptions obvies. L'atome, la vibration lumineuse, le monde des nébuleuses spirales sont des objets de connaissance qui n'ont pu être atteints qu'après un long cheminement préalable des découvertes scientifiques. Or on s'aperçoit, en essayant de les rejoindre, qu'on débouche pour finir sur un monde où plus rien, ou presque, ne se passe comme nous avons l'habitude de voir les choses se passer. On aborde à des continents inconnus. Notre bagage de représentations habituelles est assez sérieusement remis en question. Les idées que nous nous faisons des corps, de l'espace, du temps, et même des dépendances entre les phénomènes doivent être revisées. La science moderne nous dit bien, dans une certaine mesure, comment faire cette revision. Mais elle laisse, beaucoup plus qu'on ne pense, l'esprit à son dépaysement.

C'est ici que réintervient le symbolisme, sous un visage peut-être plus authentique que celui qu'il avait dans la science classique. Pour le savant qui débouche dans ce monde nouveau, il va falloir, en effet, non pas se représenter directement la chose dont la science va essayer de traiter, mais ce que l'esprit peut supposer au juste de son rapport avec tout l'inédit qu'il aborde. Ce que la physique sait, en effet, ce n'est pas ce que sont les atomes, les vibrations lu-

mineuses, etc., mais ce qu'il est possible de faire pour essayer de les connaître. On peut les observer de telle et telle manière; telles ou telles mesures les concernant apparaissent praticables.

Au lieu donc de représenter directement les objets, on va essayer d'exprimer, aussi exactement que possible, ces attitudes de la pensée à leur égard, en écartant par principe toutes les idées préconçues sur les choses. On ne formulera plus que les conditions qui déterminent strictement la possibilité même de ces attitudes. Ainsi pour la physique moderne, un électron ou un corpuscule nucléaire, ce n'est plus l'analogue, rapetissé à l'extrême, d'une bille de matière. C'est un objet qui se définira par les observations qu'on peut faire à son propos. De même une longueur ne consiste plus, à proprement parler, dans cette quantité d'espace que nous concevons idéalement à partir de ce que nos yeux nous font voir, par exemple, le long d'une règle matérielle : c'est l'objet que permettent de définir avec rigueur les procédures utilisées pour la mesurer. Les symboles ne sont que les expressions de ce que l'on peut définir de la sorte. On va alors s'en servir exclusivement comme d'un moyen de transcription, correct pour l'esprit, d'un comportement de la réalité, en soi mystérieux, mais que l'on peut ausculter par ce moyen.

Peut-être les non-initiés ne verront-ils pas la différence de cette attitude d'esprit avec celle du symbolisme entendu au sens scientifique coutumier. Elle est pourtant assez grande. Le symbole n'est plus, directement et matériellement, le lieutenant de la chose. Il devient comme la projection objectivante d'un simple rapport de l'esprit avec la réalité qu'il concerne. D'où, en un sens, plus d'abstraction qu'avec le symbole au sens ordinaire du terme. En travaillant à ce nouveau plan symbolique, la pensée ne préjuge pas encore complètement de la constitution concrète qu'il faudra reconnaître aux choses vérifiant les propriétés et les rapports saisis au sein du symbolisme. Par exemple, à partir des équations symboliques concernant les états de l'électron, il est possible d'envisager des êtres représentatifs assez différents entre eux et qui tous, cependant, vérifient ces mêmes équations. Ainsi le symbole fait-il savoir, mais toujours inadéquatement tant qu'on n'a pas déterminé en

quoi consiste la représentation valable de l'univers symbolique mis sur pied.

En contre-partie, la pensée qui recourt à ce mode d'approximation du réel est assurée que ses opérations lui assurent, à proportion où elle les poursuit, une certaine prise sur le domaine qu'elle a pu aborder de la sorte. Le résultat du traitement symbolique est, en effet, l'assurance que si l'esprit prend pour finir, à l'égard du monde physique, les attitudes que lui décrit implicitement ce résultat, alors il verra les choses, en dépit de ce qu'il en peut ignorer, se disposer de telle et telle manière. C'est par constitution même qu'à un certain niveau le symbole emporte avec lui son efficacité, non seulement comme facteur de connaissance, mais aussi comme élément éventuel d'empire pratique sur l'univers.

Autrement dit, la tendance moderne de la physique va à vider, pour ainsi dire, le symbole scientifique de la fonction d'image inerte du perçu. Le symbole ne conserve plus alors que la fonction consistant à fixer certains schèmes caractéristiques d'un certain type de rapports établis entre l'esprit et l'objet. Ce dernier n'est pas directement perçu. Mais on peut comme dialoguer efficacement avec sa réalité par le détour du symbole et en conséquence de l'initiative de pensée qui s'en prescrit la création. Le symbole est à niveau d'esprit. C'est l'esprit qui est obligé de l'enfanter, après une sorte de très mystérieuse fécondation, ne mettant en œuvre qu'un contact lointain et non intuitif avec une nature qui se cache, du moins à la perception humaine immédiate. Mais bien qu'à niveau d'esprit, lorsqu'il est construit avec suffisamment de précaution, le symbole a pour effet d'accorder, comme par une sorte d'harmonie nécessaire, le geste de l'esprit au comportement de cette nature cachée. C'est le secret de l'espèce de « magie » symbolique dont le succès frappe aujourd'hui les théoriciens de la physique.

En disant ceci il faut cependant bien se rappeler que toute création mentale n'a pas de ce seul fait pareille propriété. Le symbole doit être d'abord *essayé* avant que le physicien puisse savoir s'il sera fructueux. Cet essai d'une création de l'esprit comme « symbole de la nature » peut certes être guidé par des considérations préalables, appa-

raître plus ou moins raisonnable. A chaque fois cependant, le symbole est, pour commencer, comme la projection hasardeuse d'une pensée. Car, par son moyen, l'intelligence essaie de déchiffrer l'énigme d'une présence qui ne se révèle pas en clair. Pour découvrir quelle elle est, il faut commencer par y faire ressembler la pensée à coup de tâtonnements plus ou moins heureux.

Chose remarquable, le point de vue des mathématiques lui-même, sans être aussi accusé, tend à rejoindre cette idée nouvelle du symbole scientifique. A l'époque classique, les mathématiciens ne doutaient pas de bien connaître, sinon toutes les vérités mathématiques, du moins le terrain sur lequel elles s'établissaient. Or ils se sont aperçus petit à petit que la nature de ce domaine de la pensée mathématique était plus cachée qu'on ne le supposait, qu'elle présentait encore d'étranges inconnues. Ainsi par exemple la continuité de l'espace, ou encore la virtualité même du pouvoir opératoire de l'esprit mathématisant, sont l'une et l'autre, pour les sciences exactes, des données proportionnellement aussi mystérieuses et lointaines que l'est pour le physicien l'univers microphysique.

D'où l'obligation de passer, à un certain niveau de pensée du moins, de la certitude naïve et du recours non critique à des images obvies, à l'attitude du sondage, de l'expectative devant un quelque chose qu'on ne voit pas directement et qui réagit parfois par des comportements très inattendus. Les mathématiciens construisent alors des axiomatiques, définissent des « objets » par leur comportement dans un champ d'opérations logico-mathématiques déterminées. Puis, munis de ces constructions, ils essaient de mieux comprendre la nature de l'univers global des mathématiques. Ce qui conduit les constructeurs eux-mêmes à faire parfois de bien singulières expériences.

Tout ceci tend à faire de la pensée mathématique, prise dans son ensemble, bien autre chose désormais que l'inventaire des vérités relatives aux nombres ou à l'espace. Par-delà la science-image des faits, les mathématiques modernes sont bien plus l'exploration symbolique de natures cachées : celle de l'infini quantitatif, celle du continu, celle de la discursivité elle-même, etc. D'où l'élévation de leur style. D'où également la polyvalence qui tend à s'intro-

duire de plus en plus dans les grandes unités théoriques de la pensée mathématique. Ainsi la théorie des ensembles ou celle des groupes sont-elles susceptibles désormais de se vérifier dans le cas de modèles « concrets » qui fournissent des représentations très différentes entre elles des systématisations symboliques auxquelles chacune de ces théories donne lieu et en quoi elle consiste.

*
* *

Il semble qu'à partir de ce moment l'attitude scientifique et son emploi du symbolisme se rapprochent davantage de l'attitude liturgique et de l'intervention du symbolisme qui y apparaît. Car, à ce niveau de la pensée scientifique, tout comme, semble-t-il, dans le domaine religieux, le symbole apparaît essentiellement comme une médiation dynamique. Cette médiation s'effectue entre l'esprit humain et en quelque chose avec lequel cet esprit entre en rapport, sans pourtant en avoir l'intuition directe et sans pouvoir exercer immédiatement ses prises sur tout ce qu'il est. Le symbole est au fond la ressource qui permet à l'esprit de « connaître » ce qui est d'essence mystérieuse et au moins partiellement indévoilée. A proportion de la possession d'un symbolisme valable, la « conversation » se noue, une certaine efficacité peut passer. Point intéressant : le symbole n'a pas besoin d'être autre chose que symbole pour que ce passage d'efficacité soit assuré : cela est en quelque sorte de la nature même du symbole.

Il y a évidemment une différence extrêmement profonde entre l'économie symbolique de la science et celui de l'attitude religieuse. Cela tient non seulement à la qualité de l'objet — ici la nature corporelle, là Dieu — mais plus encore à la condition même du cheminement par lequel l'esprit se trouve finalement affronter ce qu'il ne peut plus percevoir. Dans le cas des sciences ce cheminement est naturel. C'est nous qui l'entreprenons et nous dominons chacune des étapes qui conduisent finalement là où nous débouchons. Il s'ensuit que c'est dans ce cheminement même que nous trouvons les éléments de la création symbolique qui est le fait de la science.

Dans le cas religieux l'essentiel du cheminement est d'essence surnaturelle, s'il est un cheminement affrontant authentiquement l'esprit au mystère de Dieu. Nous n'en disposons pas. Tous les efforts de la « religion naturelle » ne nous garantissent aucunement le succès de l'homme à se créer en ce nouveau domaine les « symboles » correspondants à ceux que l'on évoquait tout à l'heure à propos de la science. Le symbole religieux, s'il doit vraiment remplir sa fonction, semble ainsi postuler l'institution divine. C'est-à-dire que seule une initiative divine, qui est déjà de grâce et de révélation, peut réaliser cette fécondation obscure de l'esprit humain dont nous parlions à propos de la science, lui permettant de toucher à la nature même des choses dans l'expression symbolique qu'il met au jour. Dans le cas de la science, c'est l'esprit qui, par son cheminement, se rend prochaine la nature des choses. Dans le cas religieux, c'est Dieu qui doit se rendre prochain à l'esprit pour que ce qui prolifère en lui ait quelque portée efficace, constitue authentiquement un symbole du mystère.

Peut-être pourra-t-on noter cependant que la création symbolique chrétienne, tout en marquant très fortement l'initiative divine, assume très largement les essais humains « naturels » de symbolisme religieux. Tout se passe comme si, dès le départ de l'humanité, une certaine proximité initiale de Dieu à l'esprit obligeait l'homme à foisonner en tentatives : « *Quaerere Deum si forte attrectent eum.* » Mais ces tentatives manquent encore d'une règle de spécification et ne suffisent pas à assurer la conversation efficace avec le Dieu caché. C'est pourquoi, « prenant en pitié les temps de cette ignorance », Dieu fournit à l'homme cette règle, d'abord au niveau des figures de l'ancienne Loi, puis à celui des sacrements de la loi chrétienne. L'inspiration prophétique, le magistère du Christ, la conduite spirituelle de l'Eglise assument et trient, ouvrent sur d'infinies dimensions ultérieures de signification bien plus qu'elles ne créent de toutes pièces le dictionnaire et la grammaire de notre conversation avec le ciel.

DOMINIQUE DUBARLE.

RÉFLEXIONS D'UN EXTRÊME-ORIENTAL SUR LE SYMBOLISME LITURGIQUE

Il serait vain, paraît-il, de parler de symbolisme dans un monde où tout ce qui n'est pas scientifique est condamné à être considéré comme superstitieux. Du moins dans le domaine religieux on a l'impression de ne pas être à la page si l'on continue à assister à des cérémonies dont le sens échappe à l'intelligence des masses. Sans parler du temps où le protestantisme libéral chercha à renverser de fond en comble toute la construction du symbolisme cultuel catholique, celui-ci paraît à nos contemporains, matérialistes pour la plupart, un anachronisme insupportable, qu'il faut, par tous les moyens, bannir de l'esprit des hommes. On croit volontiers à une religion purement spirituelle, à un Dieu — s'il en existe un — qu'il faut adorer en esprit et en vérité.

*
* *

Contre cette conception toute subjective et toute rationaliste et individualiste d'une religion sans dogme et sans culte se dressent toutes les exigences de la nature humaine. En effet, le grand désir de l'âme religieuse, c'est d'avoir l'assurance qu'elle est en paix avec la divinité. Mais il ne peut être satisfait que par des signes empruntés à la nature, auxquels Dieu a donné tout leur sens, comme sa réponse aux attentes humaines. La nature humaine est telle que, sans ces symbolismes, ces métaphores dont la vie est remplie, elle ne saurait que difficilement s'élever jusqu'à la méditation des choses divines. D'autant plus que le christianisme n'est pas simplement une doctrine. Il est un fait, une action, une action du présent où se rencontrent le passé et l'avenir.

*
* *

A cet argument d'ordre philosophique, l'histoire religieuse apporte une confirmation éclatante. Dans toutes les religions connues, on constate l'existence de symboles sacrés par lesquels les hommes ont cru communiquer avec la divinité. Même dans l'humanité évoluée, on n'hésite pas à prêter aux choses en usage dans la vie matérielle un sens relatif à la vie morale. L'évolution, en effet, ne peut pas supprimer la nature sensible de l'homme. Cette confirmation, on la trouve surtout dans la civilisation extrême-orientale, où l'enseignement des rites forme la partie essentielle du dressage qui conduit les individus à concevoir le bien et à pratiquer le vrai. Partout en Extrême-Orient les objets, les gestes ne sont que les signes des idées. Porter ses regards sur le monde extérieur n'est rien qu'un moyen indirect de se saisir et de se retrouver dans les choses. Il s'agit de l'exemplarisme confucéen qui est basé sur ces principes fondamentaux bien connus : « En toutes choses, le ciel et la terre donnent l'exemple... Le ciel et la terre suivent des règles fixes et l'homme les imite. Il imite la clarté des corps célestes et se conforme aux qualités naturelles de la terre... » Ces principes ont guidé l'organisation de la vie millénaire de l'Extrême-Orient dans le domaine privé comme sur le terrain public.

*
* *

En effet, avant qu'il se mette à l'écoute, l'enfant extrême-oriental, à l'âge scolaire, se donne d'abord à l'observation visuelle. On lui enseigne à consigner, en premier lieu, ce que les yeux voient. L'écriture chinoise — véhicule de la civilisation jaune — est figurative, et comme telle, elle permet aux signes graphiques et, par leur intermédiaire, aux mots de donner l'impression qu'ils valent en tant que forces agissantes réelles. Ce symbolisme vise, avant tout, à agir. Il prétend moins à informer clairement qu'à diriger la conduite. Il possède une force admirable pour communiquer un choc sentimental, pour inviter à prendre parti dans le domaine de l'action. Et le geste que figure l'em-

blème graphique est considéré comme ayant une valeur rituelle bien déterminée. C'est dire l'efficacité que les Extrême-Orientaux attachent aux gestes et aux mots. Ils n'emploient aucun signe auquel ils ne donneraient que la simple valeur d'un signe. Quand on parle, nomme, désigne, on ne se borne pas à décrire ou à classer mentalement. Le mot qualifie, contamine, provoque le destin, il suscite le réel. Il commande aux phénomènes. Le mot vietnamien *phúc*, par exemple. C'est un symbole, sans doute. Mais beaucoup plus. Il porte son sens en lui-même et renferme la qualité elle-même : porte-bonheur qui a en quelque sorte une efficacité physique, une influence mystérieuse capable de procurer la félicité. Conception hardie et tout proche du symbolisme sacramentaire catholique.

*
* *

On sait bien que, d'après la théologie catholique, le sacrement est un symbole efficace d'un don surnaturel; que cette définition a été obtenue par la juxtaposition de deux idées philosophiques : l'idée de signe, de symbole, empruntée à la philosophie platonicienne, et celle de cause, provenant de la philosophie aristotélicienne. Cette définition est très accessible à l'esprit des Extrêmes-Orientaux, pour lesquels le mot prononcé et le signe réalisé sont des correspondants emblématiques que l'on estime exactement adéquats aux réalités qu'ils notent ou suscitent : en eux et en elles réside la même efficacité. Cependant cette considération risque de devenir une arme à deux tranchants. D'une part, parce que le symbolisme extrême-oriental, malgré de multiples ressemblances avec les rites chrétiens, semble tendre à la superstition en ignorant la vraie cause qui donne de l'efficacité : la vertu divine. D'autre part, on ne peut nier que, faute d'une certaine compréhension de cette tendance de l'esprit oriental, on risquerait de se priver d'une pierre d'attente précieuse dans le domaine de l'apostolat missionnaire.

*
* *

Ici, se pose le grave problème de l'adaptation liturgique.

La question des rites chinois a coupé les ailes à beaucoup d'élans, encore qu'elle portât presque exclusivement sur l'emploi de certains termes chinois pour désigner le vrai Dieu, et sur les honneurs qu'il est d'usage de rendre aux sages et aux ancêtres défunts. Ce n'est pas notre propos de la soulever ici, alors qu'avant la guerre Rome lui a donné une solution définitive en autorisant ce culte, déclaré simplement civil, alors qu'il était interdit aux chrétiens d'autres temps. On a parlé d'une liturgie extrême-orientale, ou plutôt des liturgies chinoise, vietnamienne et japonaise. En ce qui concerne la langue liturgique, nous avons le ferme espoir qu'elle sera nationale, pour être comprise par le peuple. D'autant plus, répétons-le, que, pour l'Extrême-Oriental, le mot est bien autre chose qu'un signe servant à noter une idée. Il évoque, en faisant d'abord apparaître la plus active d'entre elles, un complexe indéfini d'images particulières. Quant aux rites, nous croyons nécessaire de distinguer ceux qui sont voulus par le Christ lui-même et ceux que l'Église, en son nom, a institués pour la piété des fidèles. Les premiers ont une valeur universelle, non seulement par la volonté du Fondateur, mais aussi par une conformité naturelle qui existe entre tel sentiment religieux, le désir de purification par exemple, et tel rite qui en est l'expression, le bain. Bon psychologue qu'il est, Notre-Seigneur, en instituant les sacrements, a su choisir des rites déjà existants pour la plupart, et naturellement aptes à symboliser leurs effets. Tels sont l'eau pour le baptême, le pain et le vin pour l'Eucharistie (la majorité de l'humanité s'en nourrit, on dirait que le Christ pratiquait déjà la démocratie moderne), l'imposition des mains pour la transmission des pouvoirs, etc... En ce qui concerne les rites adoptés par l'Église, certains étaient en usage en Occident, où se trouve le centre de la catholicité. Le sel, attaché aux mots latins « *sapor*, *sapiens*, *sapere* », symbolise la « *sapientia* » (la sagesse). L'onction, rappelant le massage des lutteurs et des athlètes grecs, nous donne l'idée de force et de souplesse, qualités nécessaires au chrétien combattant pour le Royaume de Dieu. Ces symboles — tout aussi bien que les inventions techniques de l'Occident comme la radio, le téléphone — peuvent être acceptés par l'Extrême-Orient, à condition qu'ils soient bien présentés et expli-

qués. Certains rites, en revanche, nous paraissent, à nous Extrême-Orientaux, un peu étrangers et, encore pour longtemps, inassimilables. Nous pensons à ces baisers de paix qui, ne provoquant chez nous aucune idée de réconciliation mutuelle, choquent au contraire la sensibilité orientale : « On ne s'embrasse pas dans l'église. » L'usage du noir comme couleur de deuil est absolument contraire aux coutumes des vietnamiens, par exemple, pour lesquels le deuil est symbolisé par l'habit blanc. C'est vraiment désagréable de voir le prêtre, pendant l'office des morts, vêtu de la chape noire et entouré d'une foule habillée, elle, en blanc. Le contraste est tel que le prêtre, même vietnamien, est, dans ce cas, dépaysé.

*
* *

On dira que ce sont là des détails. Mais l'avenir du catholicisme en Extrême-Orient en dépendra d'une certaine manière, en tant qu'ils relèvent d'un problème beaucoup plus vaste et plus important : celui de l'adaptation. Nous y faisons allusion, ici, en guise de conclusion. Le christianisme, étant universel, doit respecter sincèrement tout ce qu'il y a de beau, de bon et de vrai dans chaque contrée qu'il doit conduire à Dieu. Il s'agit du baptême, non seulement des individus, mais aussi des civilisations, des cultures, des doctrines. Cette attitude correspond aux intentions de l'Église elle-même, qui a toujours protégé le développement des patrimoines spirituels nationaux. Elle facilitera le passage aux vérités révélées et éveillera l'intérêt des autochtones, qui ne se sentiront aucunement étrangers à leur propre pays en embrassant la religion catholique.

Au fond, c'est à ce problème, à ce problème fondamental et unique, que se ramènent toutes les questions relatives à l'évangélisation future de l'Extrême-Orient.

Jean M. Hien-Minh.

BIBLIOGRAPHIE

Autour du symbolisme liturgique et scripturaire

Connaissance symbolique et intelligence des Ecritures

En France comme en Angleterre et dans les pays d'expression germanique, nous assistons depuis une dizaine d'années à une floraison surprenante et étonnamment variée d'essais théoriques sur l'intelligence spirituelle de l'Écriture et les problèmes qu'elle soulève[1]. Et parallèlement les tentatives se multiplient qui prétendent renouveler cette intelligence. Claudel y emploie depuis quelque vingt ans sa féconde vieillesse, et si les principes de son herméneutique comme l'anathème qu'il lance en chaque occasion contre l'exégèse littérale sont pour le moins discutables, on ne peut nier qu'il ait rendu à beaucoup de nos contemporains le goût de la Parole de Dieu[2].

Pour nous guider parmi cette végétation luxuriante — et qui n'est même que jeunes pousses mal différenciées où les parasites s'accrochent nombreux aux germes de belle venue — M. le chanoine Coppens s'est proposé de tracer quelques pistes. L'ampleur de l'information, la précision, peut-être excessive, des distinctions, le choix d'un vocabulaire rigoureux, font de la mince plaquette qui reprend et corrige une série d'articles parus dans la *Nouvelle Revue Théologique* un instrument de travail indispensable. Une question est posée que le progrès même de l'exégèse, le retour aux sources chrétiennes antérieures aux grandes systématisations de l'Occident médiéval et moderne, comme les courants les plus notables de la pensée contemporaine rendent aiguë. Qu'il y ait là un appel de l'Esprit pour répondre, par une connaissance renouvelée et plus savoureuse du donné révélé au travers de l'Écriture, aux besoins présents des âmes ne semble pas niable.

1. On en trouvera une liste impressionnante et qui n'est pourtant pas exhaustive dans J. Coppens, *Les harmonies des deux testaments*, Castermann, 1949, pp. 33-34, n. 1.

2. Voir tout récemment, *Emmaüs*, N. R. F., 1949.

Tous ceux qui ont charge de distribuer la Parole de Dieu se doivent d'y être attentifs, mais pour l'instant nous nous sentons encore bien démunis pour répondre à cet appel. Quatre ou cinq siècles de conceptualisme effréné et de logique intempérante ont laissé s'atrophier gravement d'autres modes de connaissance, compléments indispensables pour l'homme de l'activité rationnelle. Au vrai, la connaissance humaine semble bien pour l'essentiel procéder par mode symbolique : ce ne sont pas seulement les moyens d'expression verbaux, plastiques ou musicaux qui requièrent l'exercice de cette activité symbolique; la prise de conscience du réel, celle même du moi et de ses opérations les plus spirituelles, se fait selon cette loi d'incarnation, la loi de la nature humaine, que notre intelligence procède en saisissant une *signification*; elle est tout entière sous l'emprise du *signe*. Mais l'Occident, fasciné par la splendide construction de l'*Organon* aristotélicien, a négligé l'élaboration d'une « logique » du signe, ou plutôt il a négligé le signe — et par-delà le signe encore trop rationnel, le symbole qui s'adresse à toutes les puissances de l'être — pour une logique opérationnelle dont le formalisme, fécond au plan de la technique, tourne rapidement court au plan de la science dont il prétend fournir les lois.

Ces considérations s'imposent devant quelques-uns des travaux les plus importants qu'a suscités l'effort pour une intelligence plus pleine des Écritures[3]. Le volume que le P. de Lubac vient de consacrer à Origène[4] mérite une attention particulière. Œuvre d'un homme qui connaît mieux que quiconque la pensée chrétienne de l'âge patristique et ses prolongements dans les chrétientés latines, il dépasse ce qu'annonce son titre. Origène est depuis dix-sept siècles un signe de contradiction, et nous commençons seulement à redécouvrir ses perspectives authentiques comme ses véritables dimensions. Or il fut avant tout l'interprète des Écritures, l'homme de l'Église qui, au milieu de l'assemblée des fidèles, rompt le pain de la Parole de Dieu. Nous avons trop oublié dans quelles conditions : après deux siècles l'heure était venue pour l'Église, dans ce milieu alexandrin si ardemment intellectualiste, mais pénétré par les influences de la gnose et par le judaïsme, de prendre conscience de l'originalité de son message, face aux constructions gnostiques qui dissolvaient la réalité

3. Il faut citer d'abord : L. Bouyer, *Liturgie et exégèse spirituelle* (*La Maison-Dieu*, 7). — D. Charlier, *La lecture sapientielle de la Bible* (*La Maison-Dieu*, 12); cf. du même divers articles dans *Esprit et Vie*, 1948-1949.

4. *Histoire et Esprit. L'intelligence spirituelle de l'Écriture d'après Origène*, Aubier, 1950.

de l'histoire et la densité du réel, face également au littéralisme juif enfermé dans des prescriptions légales, dont il avait oublié la signification spirituelle. Le Christ n'était pas seulement l' « accomplissement », comme l'avait si magnifiquement exposé Irénée, — plus sensible peut-être qu'Origène à la valeur de l'histoire et au sens du développement, — il est aussi l'Esprit (II Cor., III, 17) qui transfigure la Loi et lui restitue ses intentions profondes. Aussi pour le chrétien la Bible n'est pas seulement le trésor de l'histoire sainte et des préparations, la révélation du « dessein de Dieu »; Moïse et Élie, la Loi et les Prophètes sont en la compagnie du Christ sur la montagne de la Transfiguration, eux-mêmes transfigurés par son éclat et restitués à eux-mêmes. Que les techniques dont disposait Origène pour élaborer cette œuvre indispensable d'intelligence chrétienne de l'Écriture sainte soient désuètes, nul ne le conteste, hormis un poète comme Claudel, dont la vocation est de transmuer le verbe, au plan même du verbe et donc de l'image sonore, voire du calembour. Mais l'entreprise d'Origène s'impose toujours à nous : si l'Église s'est progressivement donné une explicitation de sa foi, cette explicitation conceptuelle, sauvegarde indispensable de l'authenticité de la foi et à ce titre impérieusement défendue par le magistère, — car seule la pensée conceptuelle est rigoureusement communicable, — cette explicitation apparaît de plus en plus défaillante pour la mission d'évangélisation, tant à l'égard des Occidentaux d'aujourd'hui, passés de l'univers du « logos » à celui de la « praxis », qu'à celui des civilisations qui veulent demeurer étrangères à la logique occidentale du concept.

La conclusion du P. de Lubac est à la fois le manifeste et la charte de cette exigence; à ce titre, on ne saurait trop la méditer. Mais l'œuvre reste à faire et il faut déplorer la lenteur des théologiens catholiques à l'entreprendre[5]. Pour beaucoup, le volume de S. de Dietrich[6] a été l'occasion de découvrir la signification théologique de la Bible. L'auteur ne cachait pas ce qu'elle devait à l'un de ses maîtres, W. Vischer, qui dès longtemps s'attachait à restituer cette lecture chrétienne de l'Ancien Testament. Des trois volumes allemands qui témoignent de cet effort, le premier est enfin paru en traduction française[7]. Les perspectives de l'auteur entendent rester celles des grands réformateurs, et notamment de Calvin; à leur suite il majore peut-être les données de l'Ancien Testament, et en tout cas restreint la possession actuelle de l'hé-

5. En France l'un des pionniers est le P. Féret, dont l'enseignement n'a malheureusement été jusqu'ici que trop fragmentairement fixé.
6. *Le dessein de Dieu*, Delachaux.
7. W. Vischer, *La loi ou les cinq Livres de Moïse*, Delachaux, 1949.

ritage et du royaume assurée par le Christ à son Église. « L'Ancien Testament nous dit ce qu'est le Christ, le Nouveau Testament qui est le Christ », formule bien frappée et digne d'Origène, mais le grand alexandrin avait un sens plus assuré de la nouveauté radicale inaugurée par le Seigneur qui est l'Esprit et de la venue du Royaume dans l'Église, venue voilée sans doute, inchoative, mais néanmoins réelle.

Autrement satisfaisant à nos yeux, malgré les imprécisions et les glissements auxquels se complaît l'esprit britannique, l'essai théologique du P. A. Hebert qui vient également d'être traduit[8]. C'est toute une théologie biblique de l'Église qui recoupe en bien des points les beaux travaux de M. le chanoine Cerfaux et met en valeur cette réalité trop oubliée que l'Église est l'Israël de Dieu, la vraie Jérusalem où le Christ a établi son trône et dont il est lui-même le Temple. Un volume plus récent[9] précise la valeur permanente de l'Ancien Testament, qui peut sembler parfois ici s'évanouir, comme chez Origène, dans la lumière de l'Accomplissement. Il est indubitablement plus aisé à des réformés ou à des anglicans de tenter ces synthèses théologiques. L'accueil qu'elles reçoivent dans les milieux catholiques, en même temps qu'il témoigne de la convergence de plus en plus nette sur des valeurs communes, marque combien cette faim de la Parole de Dieu est ardente. La « lecture sapientielle » à laquelle invitait naguère D. Charlier[10] est le prélude indispensable. C'est en retrouvant la familiarité avec le monde des Écritures et le jeu des symboles dans lesquels se meut la pensée sémitique, que prédicateurs et pasteurs réapprendront une intelligence dont nos contemporains sont d'autant plus avides que la croissance de l'univers technique — ce que nous appelions plus haut l'univers de la « praxis » — suscite comme un besoin biologique cette libre disposition, ce jeu royal des valeurs symboliques du réel, gage de la liberté des enfants de Dieu. Jeu exigeant et qui doit demeurer sous le contrôle de l'activité rationnelle, seule garantie d'une saisie authentique du réel, jeu nécessaire à qui veut avoir accès non seulement à la réalité présente, mais au dessein de Dieu figuré dans l'histoire sainte et accompli dans le Christ à qui toutes les Écritures rendent témoignage.

I.-H. Dalmais.

8. A.-G. Hébert, *Le trône de David*, Aubier, 1950.
9. A.-G. Hébert, *The authority of the Old Testament*, Faber, Londres, 1947.
10. Cf. *La Maison-Dieu*, 12.

Mircéa Eliade : *Traité d'histoire des religions*. Paris, 1949, Payot; 406 pp. (14 × 23); 840 fr.

La liturgie est le point de rencontre entre la révélation de Dieu dans la régularité des cycles cosmiques et la révélation de Dieu dans la singularité des événements historiques; en effet, ce qui la caractérise est l'inscription de la réalité chrétienne qui est essentiellement histoire dans les cadres réguliers de la vie cosmique. A cet égard, le livre de M. Mircéa Eliade apparaîtra comme une contribution de tout premier ordre à la théologie du culte. La signification de la religion naturelle comme manifestation de Dieu à travers la vie du cosmos y est dégagée avec une fermeté qui n'avait jamais été atteinte jusqu'ici. Et en même temps la radicale différence entre cette révélation de Dieu dans la nature et sa révélation dans l'histoire, qui caractérise le judéo-christianisme, y est fermement marquée.

En premier lieu, M. Eliade détermine avec précision ce qu'est le sacré dans l'ordre naturel. Les historiens des religions ont relevé d'innombrables exemples du caractère religieux que prennent certains aspects du cosmos : le ciel, le soleil et la lune, les eaux, les montagnes, les arbres, etc. Mais en général ils se contentent d'affirmer que ces réalités sont objets de culte. Or la découverte de M. Eliade est d'avoir montré que ce ne sont pas les réalités matérielles comme telles qui sont adorées, mais qu'à travers elles c'est la divinité dont elles manifestent tel ou tel aspect : M. Eliade appelle ces manifestations hiérophanies. Ainsi écrit-il à propos de la lune : « La lune n'a jamais été adorée pour elle-même, mais en ce qu'elle révélait de sacré » (p. 145).

L'étude des réalités cosmiques qui apparaissent dans les différents cultes devient ainsi l'étude du symbolisme sacral, objectivement contenu dans ces réalités. On voit la fécondité de cette méthode. Donnons-en quelques exemples. La voûte du ciel apparaît comme une hiérophanie de la transcendance de Dieu par rapport à tout le cosmos. Les phénomènes météorologiques, tonnerre, éclair, foudre, sont des manifestations de Dieu comme puissance. Les eaux sont une hiérophanie de la force créatrice et vivifiante de la divinité (p. 172). Mais elles sont aussi manifestation de sa force destructrice (p. 185). La lune apparaît en relation avec la régularité des rythmes cosmiques, avec l'alternance de la mort et de la vie : d'où sa relation avec le monde des morts (p. 156). La végétation apparaît comme expression de la fécondité créatrice (p. 249). D'où le thème de l'arbre de vie.

Par là, à travers l'immense matériel de faits que nous possédons, M. Eliade dégage la signification permanente qui y est en-

close. Il nous aide à redécouvrir, au delà du cosmos désaffecté de la science, qui n'y voit que relations physiques, un cosmos liturgique où les réalités physiques apparaissent chargées d'une signification religieuse objective. Cette valeur hiérophanique de la création est partout pervertie dans les paganismes. L'adoration de Dieu à travers les signes se transforme en adoration des signes en eux-mêmes, ce qui est proprement l'idolâtrie. C'est le processus que décrit saint Paul dans le chapitre 1 de l'Épître aux Romains. Mais cette dégradation ne détruit pas la valeur objective des hiérophanies cosmiques comme révélation authentique de la Providence d'un Dieu personnel. C'est cette révélation qui fait le fond religieux valable de toutes les religions non chrétiennes.

Ce qui caractérise cette religion cosmique est son caractère cyclique. Pour elle, comme l'a bien vu Mircéa Eliade, seul ce qui peut se répéter est réel. Et le rite a précisément pour but de soustraire l'existence humaine à l'action destructrice du temps en la maintenant au contact du mystère primordial (pp. 338-379)[1]. Au contraire, dans la religion biblique, le temps prend une valeur positive. A travers les décisions divines, qui constituent les grandes étapes de l'histoire sainte : élection d'Abraham, Incarnation du Christ, Parousie future, un nouvel aspect de Dieu se révèle, la liberté souveraine de son Amour, qui est la révélation même de l'Écriture. Les réalités cosmiques elles-mêmes se trouvent ressaisies dans cette nouvelle perspective. La création cesse d'être la relation intemporelle du temps primordial au temps humain pour devenir l'événement historique du commencement du temps.

Or — et c'est ici que nous rejoignons le problème liturgique — sans perdre leur irréductible transcendance, les événements bibliques s'inscrivent par le culte dans le cycle saisonnier de l'année, dans le cadre géographique des lieux saints, dans la hiérophanie des éléments sacramentels. Il s'agit d'une assomption par laquelle la vérité de la relation cosmique, dépassée par la religion biblique, n'est pas détruite, mais accomplie en elle. De même qu'à son tour la religion mosaïque n'est pas détruite par la religion christique. Ainsi la fête de la Résurrection du Christ s'inscrit dans le cadre de celle de la sortie d'Égypte, qui s'inscrit elle-même dans celle des prémices de la moisson. La liturgie manifeste par là la relation véritable des diverses religions, qui est essentiellement une relation chronologique. Elle est un raccourci de l'histoire religieuse de l'humanité.

1. Voir aussi du même auteur, *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, 1949.

C'est ici que le titre donné par Mircéa Eliade à son livre prend toute sa signification : *Histoire des religions,* ceci pourrait signifier simplement inventaire des données religieuses des diverses civilisations. Mais conviendrait-il alors de parler d'histoire? Ce qui est important dans le livre de Mircéa Eliade, c'est qu'il ébauche une théologie de l'histoire des religions où les hiérophanies cosmiques apparaissent comme une première révélation et donc comme une préfiguration de la religion biblique : « L'on pourrait même dire que toutes les hiérophanies ne sont qu'une préfiguration du miracle de l'Incarnation » (p. 38). Le matériel de la science des religions s'organise ici dans la vision théologique d'une histoire de la révélation, qui permet de penser organiquement la relation des religions dans une perspective historique. Et en précisant que cette perspective historique n'est pas celle d'une « évolution » religieuse de l'humanité au sens rationaliste du mot, mais d'une suite des interventions souverainement libres du Dieu transcendant.

Il reste cependant à faire ici une dernière remarque. Ce que nous avons dit pourrait donner à entendre que le culte chrétien emprunte son contenu à la révélation biblique et sa forme à la révélation cosmique. Or il faut ici observer que les références des signes visibles dans le culte chrétien apparaissent comme se rapportant davantage à leur signification dans le judaïsme que dans la révélation cosmique. Je veux dire par là qu'en présence de l'eau du baptême ou de la date de Pâques, nous devons nous dire que les associations d'idées qu'elles ont éveillées dans ceux qui les ont premièrement utilisées sont plus bibliques que cosmiques. L'eau du baptême est une référence à l'eau du déluge ou à celle de la mer Rouge; le pain et le vin évoquent le sacrifice de Melchisédech et le banquet de la Sagesse; la date de Pâques rappelle la sortie d'Égypte et la manducation de l'agneau. Les sacrements chrétiens comprennent ainsi une double référence, l'une biblique et l'autre cosmique, l'une et l'autre accomplies dans le mystère du Christ. C'est seulement dans la mesure où on garde ainsi présente la succession des alliances que la signification sacramentaire apparaît dans sa plénitude comme un raccourci de l'histoire du salut.

Jean Daniélou.

Jeannine Auboyer : *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne.* P.U.F., Paris, 1949; 224 pp.

Les objets les plus familiers, les ustensiles de la vie quotidienne conservent jusqu'à nous, dans ce qui n'est plus à nos yeux que

motifs ornementaux, les symboles de puissance et de protection dont ils furent chargés par des millénaires de « civilisation traditionnelle ». Langage indéchiffrable pour nous et dont l'esthétique contemporaine laisse tomber le poids encombrant.

Des études comme celle de Mlle J. Auboyer qui, à partir d'un milieu de culture homogène et relativement stable, ouvrent des perspectives sur l'ampleur d'un symbolisme et les recoupements qu'autorisent d'autres civilisations, sont singulièrement précieuses pour lui rendre vie. Le thème choisi y prêtait particulièrement. Que le trône soit chargé de « puissance », qu'il s'identifie avec le pouvoir souverain en ce qu'il porte des résonances suprahumaines, notre langage courant ne l'a pas encore oublié, et la disparition du trône dans les États républicains, comme son maintien dans les fonctions liturgiques pontificales, portent témoignage de l'évolution de la souveraineté.

Mais jusqu'à nous le trône, celui du souverain ou du pontife, et jusqu'au simple fauteuil qui en est le dérivé profane, garde quelque chose du symbolisme que les influences persanes ont contribué à lui restituer durant le haut Moyen-Age. C'est dire que l'étude extrêmement technique, mais largement humaniste, qui nous est offerte sur le symbolisme du trône dans l'Inde ancienne peut recevoir une audience étendue. L'auteur part de l'identification suggérée par les textes et par l'iconographie entre le trône et le lieu sacré, reposoir de la puissance divine, pour interpréter le symbolisme de sa construction et de son ornementation. Par le choix des matériaux, par la forme et la couleur, le trône se révèle comme le centre symbolique de ce microcosme qu'est le lieu saint lui-même, réduction symbolique de l'univers tout entier. Il s'identifie au soleil qui s'élève le long de l'axe du monde. Le dieu, le bouddha ou le souverain assis sur le trône est tout pénétré de la puissance cosmique, il est le maître du monde. Au vrai, c'est la session sur le trône qui confère la puissance souveraine, et l'auteur ouvre avec raison de larges perspectives sur les rites d'intronisation présents dans les milieux culturels les plus divers.

Le symbolisme de l'ornementation, de l'ornementation animale en particulier, vient corroborer ces vues et préciser la signification symbolique du trône. Le lion, le cerf transformé très tôt en bélier, interviennent dans l'ornementation des pieds et des accoudoirs; ce sont des animaux solaires. Le lion est universellement le roi, et le bélier l'animal sacrificiel substitut du cerf primitif, et lui-même remplacé dans les grands sacrifices royaux du monde indo-aryen par le cheval, autre animal solaire. L'Inde y ajoute pour l'ornementation du dossier des êtres fantastiques : monstre marin (makara) parent du dragon, oiseau plus ou moins

mythique souvent lié au makara, lion cornu et éléphant. Leur combinaison est constante et se retrouve dans l'ornementation des temples. C'est donc bien que, comme le lieu saint, le trône est une véritable réduction de l'univers tangible avec ses trois zones : terre, montagne des dieux, atmosphère. Comme un autel le trône « sacrifie » celui qui y siège, et nous retrouvons à l'arrière-fond tout le thème du roi sacrificateur et sacrifié naguère étudié par Frazer.

Il faudrait des monographies comparables et aussi richement étoffées sur d'autres milieux de culture pour nous restituer toute la richesse de ce symbole de souveraineté; dès à présent et à partir d'un cas privilégié nous en entrevoyons plus nettement le caractère cosmique et les corollaires sacrificiels. Mais tout symbole est nécessairement polyvalent : de là sa richesse et l'impossibilité où nous sommes de le monnayer adéquatement en notions conceptuelles. Il ne faut pas moins que ces multiples figurations, ces hymnes et ces mythes pour nous introduire aujourd'hui à l'intelligence du trône. Il est peu de cas où le liturgiste perçoive également la nécessité d'une immense information comparative et d'études sociologiques pour retrouver la pleine signification d'objets ou de rites qui se présentent à lui lourds d'une expérience humaine millénaire dont, en Occident, l'Église catholique est à peu près seule à préserver aujourd'hui l'authentique valeur en lui donnant son accomplissement dans le mystère liturgique.

I.-H. D.

Hans Urs von Balthasar : *Liturgie cosmique, Maxime le Confesseur.* (Théologie, 11), Aubier 1947; 278 pp.

Pour résumer d'un mot la signification de l'œuvre dont il venait de tenter la synthèse, le P. von Balthasar a trouvé un terme étrange au premier abord et magnifiquement expressif : *Liturgie cosmique.* Le lecteur qui abordera sans préparation cet ouvrage difficile, où l'une des pensées les plus profondes et les plus complexes de l'antiquité chrétienne est exprimée dans des catégories élaborées par Hegel et l'existentialisme, sera peut-être quelque temps avant d'en percevoir l'exactitude. Qu'il poursuive sa lecture jusqu'au bout et, familiarisé peu à peu avec un univers nouveau mais étonnamment cohérent, il comprendra sans doute combien cet intellectualisme, où viennent se décanter les courants divers de l'hellénisme alexandrin[1] christianisé au cours

1. Qu'il nous soit permis de prendre ici occasion de signaler les deux derniers volumes de *Sources chrétiennes* qui échappent aux

des siècles précédents, est véritablement une vision liturgique de l'univers.

Le moine-théologien du VII^e siècle n'est guère connu des manuels que par la part qu'il prit à la lutte contre le monothélisme. Martyr de la foi de Chalcédoine en ses ultimes conséquences, c'est dans cette foi, estime le P. von Balthasar, qu'il trouva l'équilibre de sa pensée et le moyen d'échapper au vertige qui menaçait toujours l'hellénisme chrétien : l'union des natures diverses en un tout qui sauvegarde pleinement leur originalité. Avec cette clé, Maxime peut aborder sans crainte les plus redoutables problèmes que soulève la contemplation de l'univers. Tout a sa place parce que tout a consistance, et tout le créé vient chanter dans ce chœur bien ordonné dont le Christ est chorège, lui qui réalise en sa personne unique toutes les unions jusqu'à celle du créé et de l'incréé, lui le restaurateur, dans la charité qui lui fit accepter la mort, de cette unité du plan créateur que l'égoïsme avait brisé par l'attrait du désir. Le P. von Balthasar n'accorde que peu de place, en dépit de son titre, à l'œuvre proprement liturgique de saint Maxime, la *Mystagogie*, qui reprend et approfondit en un sens cosmique la *Hiérarchie ecclésiastique* de Denys, et sans doute la faiblesse de son audacieuse reconstruction est-elle de n'avoir pas assez mis en valeur que l'intention de saint Maxime, le moine nourri d'Évagre et de Grégoire de Nysse, est de constituer une anthropologie spirituelle aux dimensions réelles de l'homme. Tel quel, ce volume constitue l'un des plus précieux témoignages sur les possibilités d'une vision symbolique de l'univers à intention liturgique, et finalement sur les retentissements cosmiques de la liturgie.

I.-H. D.

limites de cette revue : la réédition du *Protreptique* de Clément d'Alexandrie, par P. C. Mondésert, enrichie du texte grec et soigneusement révisée. C'est le manifeste de l'humanisme chrétien d'Alexandrie. *La lettre à Flora* du gnostique Ptolémée, dont le texte, la traduction, l'introduction et le commentaire par A. Quispel font une véritable initiation à la gnose valentinienne. La lecture de ces œuvres est indispensable pour retrouver le climat dans lequel s'est élaborée la tradition dont Maxime le Confesseur est le dernier grand témoin.

Le Centre de Pastorale Liturgique

vous propose :

Pour vos paraliturgies :

Le Triduum Pascal, recueil complet, noté. 250 fr.
recueil pour les fidèles. 30 fr.

Pour vos messes chantées :

Messes brèves, petit recueil grégorien. 15 fr.

(Conditions spéciales par quantités et pour les membres du C.P.L.)

Pour paraître à l'automne :

Veillées du temps de Noël.

Analogue au " Triduum Pascal ", pour l'Avent, Noël, l'Épiphanie, la Chandeleur, etc...

Consécration des églises et des autels.

Petit livret pour la participation des fidèles à ces cérémonies.

Le gérant : Claude Roguet, 29, Bd de la Tour-Maubourg.
Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). — 7-50.